# فى الأدب العربى

## من القرن الرابع حتى القرن السابع




أستاذ دكتور

**فوزى سعد عيسى**

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

أستاذ دكتور

**فوزى محمد أمين**

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



دار المعرفة الجامعية

# في الأدب العربي

## من القرن الرابع حتي القرن السابع

أستاذ دكتور
فوزي سعد عيسي

أستاذ دكتور
فوزي محمد

٢٠١٠

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٢٠١٦٣

٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت ٥٩٧٣١٤٦

بسم الله الرحمن الرحيم

# الفصل الأول

## من قضايا النثر في القرن الرابع وما بعده

* الشكوى وانكسار الذات
* تجربة الاغتراب بين التوحش والتوحُّد
* الصداقة وانزواء الذات
* قلق الذات وفلسفة السؤال
* تجليات الذات في "الإشارات الإلهية"

## تجليات الذات في نثر أبي حيان التوحيدي

جمع أبو حيان بين «الذاتية» و«الغيرية» في أدبه، فعنى بقضايا فكرية وفلسفية وأدبية ولكنه لم ينس همومه الذاتية، فأطلت الذات بقوة حتى وهو منصرف إلى شواغل الفكر؛ وامتزجت همومه النفسية بهمومه الفكرية امتزاجاً قوياً، حتى لنجده في أشد حالات انشغاله الفكرى يفسح المجال لإطلالة الذات فتشكو همومها وتكشف عن معاناتها وتستصرخ «الآخر» لانتشالها من قاع البؤس ... ويشف أدبه عن تجليات الذات في حالات شتى بين «الانكسار» و«الانقسام» و«التوحد».

### الشكوى وانكسار الذات :

يعدّ أبو حيان نموذجاً حاداً للبؤس وانكسار الذات؛ وتمثل الشكوى محور الارتكاز في أدبه، فقد تكالبت عليه ظروف الحياة القاسية، ففقد أباه الذى كان يبيع التوحيد ببغداد - وهو نوع من التمر - ولم يجد من يكفله سوى عمه الذى اشتهر ببخله فكان يعدّ عليه الأرغفة التي يأكلها، وعاش وحيداً بعد أن استقلّ عن عمه، فلا زوج ولا ولد ولا أهل، واشتغل بحرفة الوراقة ونسخ الكتب، ولكنه لم يقنع بتلك الحرفة التى سماها «حرفة الشؤم» وعبّر عن تبرمه وضيقه بها فقال : «لقد استولى عليّ الحرف، وتمكّن منى نكد الزمان، إلى الحدّ الذى لا أسترزق مع صحة نقلي وتقييد خطي، وتزويق نسخي وسلامته من التصحيف والتحريف، بمثل ما يسترزقه البليد الذى يمسخ النسخ، ويمسخ الأصل والفرع»(١).

لم تحقق مهنة الوراقة طموحات أبي حيان فترك بغداد وقصد إلى بلاد الريّ أملاً في الخلاص من همومه؛ ولكنه كان كالمستجير من الرمضاء بالنار؛ إذ طلب إليه الصاحب بن عبّاد أن ينسخ له رسائله - وهي في ثلاثين مجلدة. فرفض حتى

---

(١) معجم الأدباء ١٣/١٥

لاينعب ذلك بيمر، ومصر، وعاد إلى بغداد مرة أخرى خالى الوفاض دون زاد ولاراحلة، وكانت داره قد نهبت خلال ثورة العيارين ببغداد، فانقبضت نفسه، وتملكه إحساس حاد بالتشاؤم واليأس ولم يجد أبو حيان ما ينقذه من الفاقة والجوع سوى أدبه، فأخذ يطوف به على أبواب الأثرياء والوجهاء، ليبيعه بثمن بخس، وحين عزّ عليه ذلك ارتفع صوته بجأر بالشكوى معلناً استعداده لبيع أدبه مقابل ما يكفيه مؤونة الطعام، وتتجلى الذات فى أشد حالات انكسارها حين يختم كتاب «الإمتاع والمؤانسة» برسالة فى شكوى البؤس ورجاء المعونة يتوجه بها إلى أبى الوفاء المهندس الذى جمع له الكتاب ليختم كتابه بها محتذياً صنيع شعراء التكسب حين كانوا يختمون قصائدهم بأبيات الاستجداء والتذلل ... يقول أبو حيان فى رسالته:[1]

«أيها الشيخ، سلمك الله بالصنع الجميل، وحقق لك وفيك وبك غاية المأمول. هذا آخر الحديث، وختمته بالرسالتين، ويتقرر جميع ماجرى ودار على وجهه، إلا ما لمت به شعثاً، وزينت به لفظاً، وزيدت منقوصاً، ولم أظلم معنى بالتحريف، ولاملت فيه إلى التحوير، وأرجو أن يبيض وجهى عندك، فقد كاد وعدك فى عنايتك يأتى علىّ، وأنا أسأل الله أن يحفظ عنايتك علىّ، كسابق اهتمامك بأمرى، حتى أمنك بهما ما وعدتنيه من تكرمة هذا الوزير الذى قد أشبع كل جائع، وكسا كل عار، وتألف كل شارد، وأحسن إلى كل مسىء، ونوه بكل خامل، ونفق كل هزيل، وأعز كل ذليل، ولم يبق فى هذه الجماعة على فقره وبؤسه، ومره ويأسه، غيرى، مع خدمتى السالفة والآنفة، وبذلى كل مجهود، وتسخى كل عويص، وتيسى بكل صعب، والأمور مقدرة، والحظوظ أقسام، والكادح لايعطى بغير ما فى اللوح».

(1) الإمتاع والمؤانسة ٣ : ٢٢٥ ومابعدها.

وليس هناك فرق بين مايحمله كلام أبي حيان من مدح واستجداء، وبين ما نقرؤه في خواتيم قصائد الاستجداء والاستمناح؛ فما تؤديه رسالة النثر هنا، تفي به قصيدة الشعر هناك؛ فالقضية واحدة، قضية المبدع الذي تقهره السلطة، وتطحنه ضرورات الحياة، فيبيع أدبه مقابل لقمة العيش، حتى يتجر بنفسه من الكفاف...

ويبلغ الإنكسار مبلغه حين تتعرى الذات فلاتجد أمامها من سبيل غير الاستجداء وإراقة ماء الوجه من أجل البقاء، وتحتدم ثورة البؤس في أعماق أبي حيان فيستصرخ أبا الوفاء بقوله(١):

«خلصني أيها الرجل من التكفف، أنقذني من لبس الفقر، أطلقني من قيد الضر، اشترني بالإحسان، اعتبدني بالشكر، استعمل لساني بفنون المدح، إكفني مؤونة الغداء والعشاء. إلى متى الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذاوية، والقميص المرقع ... إلى متى التأدم بالخبز والزيتون ؟ قد والله بح الحلق، وتغير الخلق؛ الله الله في أمري، أجبرني فإنني مكسور، إسقني فإنني صد، أغثني فإنني ملهوف، شهرني فإنني غفل، حلني فإنني عاطل، قد أذلني السفر من بلد إلى بلد، وخذلني الوقوف على باب باب، ونكرني العارف بي، وتباعد عني القريب مني ...».

إن صرخة أبي حيان هذه أبلغ شهادة على ما وصل إليه حال الأديب في عصره من بؤس وشقاء، بل إنها صرخة إدانة في وجه كل مجتمع يبخس الأديب حقه، ويسلبه أبسط حقوقه في أن يعيش حياة كريمة، ولم يكن أبو حيان إلا إفرازاً طبيعياً للمناخ العام الذي عاش فيه في القرن الرابع الهجري في ظل حكم البويهيين الذين كبدوا الرعية مالا يطيقون واشتدت مظالمهم فأرهقوهم بالضرائب ولم يكن أبو حيان وحده أسير الفقر والبؤس بل شاركه في ذلك كثير من معاصريه من الأدباء والعلماء، وقد أشار أبو حيان نفسه إلى ما آلت إليه أحوال بعض أضرابه فذكر أن أبا

(١) الإمتاع والمؤانسة ٣ ، ٢٢٦ ومابعدها.

سعيد السيرافي كان ينسخ في اليوم عشر ورقات بعشرة دراهم بقدر مئونته يومياً، وأن أبا سليمان السجستاني كان «بحاجة ماسة إلى رغيف» وأنه «عجز عن أجرة مسكنه»، وأنّ أبا زكريا النهرواني «نام مستدبراً الشمس في يوم شاتٍ، وبه من أثر الفقر والبؤس أمر عظيم».

ويحاول مسكويه أن يخفف الهمّ عن صاحبه أبي حيّان، وأن يخرجه من حالة الضيق متذرعاً بأن البؤس لم يسدد سهامه إلى أبي حيان وحده بل لقد سدّدها إلى الأدباء والعلماء جميعاً فأصماهم ويخاطبه مسكويه في «الهوامل والشوامل» بقوله: «أنظر – حفظك الله – إلى كثرة الباكين حولك وتأسّ، أو إلى الصابرين معك وتسلّ، فلعمر أبيك إنما تشكو إلى شاكٍ، وتبكي على باكٍ، ففي كل حلق شجىً، وفي كل عين قذى».

ولكن كلمات مسكويه لم تنجح في إخماد جذوة النيران المشتعلة في صدر أبي حيان، ولم تقنعه بأن يتعامل مع «الأزمة» بواقعية كما فعل مسكويه وغيره، فلا مفرّ من التسليم بالواقع في نظرهم ماداموا جميعاً في البؤس سواسية، أما أبو حيان فقد جسدت أزمة البؤس في نفسه إحساساً حاداً بالظلم ضاعف منه إحساسه بعدم تقدير المجتمع لمكانته كأديب فكان نموذجاً للعلاقة السلبية بين السلطة والأديب، ولذلك فنحن نتفق مع مارآه د.شوقي ضيف من «أن بؤسه كان بؤساً نفسياً أكثر منه بؤساً مادياً، فقد كان يرى كثيرين لرتفعوا في الحياة وهم دونه في الثقافة والمعرفة والأدب والكتابة، فكان يشعر بضجر شديد وبشقاء لاحدّ له يملأ قلبه حسرة ولوعة، وظل هذا الشعور يلازمه حتى الأنفاس الأخيرة من حياته»(١).

لقد طرق أبو حيان أبواب الأمراء والوزراء مرغماً ليتحرر من بؤسه، فاتصل بـ (المهلبي) ولكنه سرعان ما انقلب عليه مناضباً، واتصل بالصاحب بن عباد وعمل

---

(١) عصر الدول والإمارات ص ٤١٥ ط. دار المعارف.

ناسخاً له ثلاث سنوات ولكنه جفاه فتركه دون أن يأخذ منه درهماً، وقبل ذلك أزورّ عنه ابن العميد فكتب فيهما رسالته فى (ذم الوزيرين)، وظلّ يعمل بالوراقة والتأليف فلم يورثه العمل بهما سوى «ضياع العمر والبصر»، وظل البؤس يلازمه حتى قال «غدا شبابى هرماً من الفقر».

وكلما ازدادت حالته بؤساً ارتفعت صرخاته يشكو ويتألم ويصف ماحلّ به من نصب وشقاء، ويصف حاله فى مشهد مؤثر فيقول [١] : «فلو رأيتنى وأنا أمشى إلى المصلىّ شاحب الوجه، ... راغم الأنف، ناكس الرأس، كليل اللســان، خافض الصوت، ظاهر الاستكانة، لرأيت منظراً يبكى العين الجامدة، ويحرّك الطباع القاسية، ويبعث الرحمة من كل أحد، أما من الصديق فبحق الصداقة، وأما من العدوّ فبفرط السقام والقرح .. فكيف يكون حال من هو فى عيده محزون، ومّما تقدّم من جرائره خامل مدفون، وفى جميع حالاته مفتون مغبون، قد تضاعف فى عيده بلاؤه، وزاد عناؤه وشقاؤه، وأدهى ممّا به وأمرّ أنه لاسامع لشكواه، ولا ناصر لبلواه، ولامقبل عليه فى نجواه، قد خذله أنصاره، وأسلمه أحبابه» [١] .

ولم يكن الفقر وحده هو مصدر شكوى أبى حيان وإن كان يبدو من أهم البواعث، ومع ذلك فقد كانت هناك بواعث أخرى لشكواه منها إحساسه بعدم تقدير المجتمع لقيمته الأدبية، ومنها شعوره بأنه لم يعمل لآخرته بما يعوضه عن فقد دنياه، ومنها ماحلّ بجسده من علل وأمراض، وفى إحدى رسائله يبث أشجانه ويكشف عن لواعج نفسه إلى أحد أصحابه فيقول [٢] : «فأمّا حالى فسيئة كيفما قلّبتها، لأن الدنيا لم تؤاتنى لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلب علىّ فأكون من العاملين لها. وأما ظاهرى وباطنى فما أشدّ اشتباههما لأنى فى أحدهما

---

(١) الإشارات الإلهية ص ٢٥

(٢) الإشارات الإلهية ١٨ وما بعدها.

متلطخ تلطخاً لايقربنى من أجله أحد، وفى الآخرة متبذخ تبذخاً لايهتدى فيه إلى رشد؛ وأما سرّى وعلانيتى فمستورتان بعين الحقّ لخلوّهما من علامات الصدق، ودنوّهما من عوائق الرق. وأما سكونى وحركتى فآفتان محيطتان بى، لأنى لا أجد فى أحدهما حلاوة النجوى، ولا أعرى فى الآخرة من مرارة الشكوى. وأما اتباعى ووقفتى، فما أفرّق بينهما إلا بالاسم الجارى على العادة، ولا أجمع بينهما إلا بالوهم دون الإرادة. وأما قرارى واضطرابى فقد أرتهننى الاضطراب حتى لم يدع فىّ فضلاً للقرار. وغالب ظنى أنى قد علقت به لأنه لاطمع لى فى الفكاك، ولاانتظار عندى للانفكاك. وأما يقينى وارتيابى، فلى يقين، ولكن فى درك الشقاء، فمن يكون يقينه هكذا، كيف يكون خيره عن الارتياب ؟! وأما تقاعسى واتصالى، فقد وضح لك فى عُرْض شهودى وغيابى، ومنظوم إطنابى وإسهابى، وأما عللى وأوصابى، فقد أبنتُ عنها فى تضاعيف جوابى وكتابى. وأما أمورى وأسبابى، فمن أجلها طال خطابى وعتابى».

والرسالة تعكس نفسية أبى حيان وتصور ذاته فى تقلباتها المختلفة. تلك الذات التى أصبحت تقف فى منطقة متساوية بين المتناقضات، إذ اختلطت أمامها المعايير فغدت تعيش فى ضباب كثيف، إنها تصوير لما انتهت إليه نفسية أبى حيان حين استوت عندها الأشياء، واختلطت أمام عينيها الألوان، فاختلط اليقين بالارتياب، والسكون بالحركة، والفكاك بالأسر، واليقظة بالنوم والهمة بالتقاعس، وهل هناك ماهو أمرّ من أن تؤول الذات إلى تلك الحالة من تآلف الأضداد وتساوقها بحيث تفقد القدرة على التفريق بين الأشياء وتبدو وكأنها مغيّبة تعيش فى حالة من (اللاوعى) ؟ وعندما أحس أبو حيان التوحيدى بأن كل شئ فقد قيمته تأججت نيران السخط فى أعماقه، فإذا به يضرم النيران فى مؤلفاته «لقلة جدواها» على حد تعبير ياقوت[1]، وبعد أن أحسّ أنه لم يجن من ورائها غير البؤس والشقاء.

---

(١) معجم الأدباء ١٥/١٦ .

وتستوقفنا رسالة أبي حيان التي كتبها إلى القاضي أبي سهل علي بن محمد معتذراً عن إقدامه على حرق كتبه بعد أن عذله القاضي على صنيعه

وقد كتب أبو حيان رسالته في شهر رمضان سنة أربعمائة وفيها يبرر مافعله بجملة أسباب منها أنه أقدم على ذلك لرؤيا رآها في المنام ومنها أن رأى كتبه تحمل علماً «عاد كلاً، وأورث صاحبه ذلاً، وصار في رقبة صاحبه غلاً» ومنها خيبة ظنه فيما كان يقدّر لها من أثر، وما اعتقده فيها من فائدة، فقد جمع أكثرها للناس ولطلب المثالة منهم ولعقد الرياسة بينهم ولمدّ الجاه عندهم ولكنه حُرم من ذلك كله، ومن تلك الأسباب أنه شق عليه أن يدع كتبه لقوم يتلاعبون بها، ويدنسون عرضه إذا نظروا فيها، ويتقصون عيوبها، ويشمتون بما قد يقع فيها من سهو أو غلط، وترتفع حدة انفعاله حين يعبر عما يعانيه من ألم ومرارة لما لاقاه من إعراض وإهمال وبؤس فيقول[1] : «وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة فما صحّ لي من أحدهم وداد؟ ولاظهر لي من إنسان منهم حفاظ، ولقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الخضر في الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرياء بالسمعة والنفاق، وإلى مالا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم، ويطرح في قلب صاحبه الألم».

ومن المبررات التي يسوقها كذلك أنه تأسى بأئمة وعلماء كبار سبقوه إلى هذا الصنيع كأبي عمرو بن العلاء الذي «دفن كتبه في بطن الأرض فلم يوجد لها أثر». ومثل داود الطائي – وكان من خيار عباد الله زهداً وفقهاً وعبادة، ويقال له تاج الأمة، وقد طرح كتبه في البحر وقال يناجيها : نعم الدليل كنت، والوقوف مع الدليل بعد الوصول عناء وذهول، وبلاء وخمول» ومثل يوسف بن أسباط الذي حمل كتبه إلى غار في جبل وطرحه فيه وسدّ بابه، فلما عوتب على ذلك قال :

---

(1) معجم الأدباء ١٥/٢٠

«ولّنا العلم في الأول، ثم كاد يضلنا في الثاني، فهجرناه لوجه من وصلناه وكرهناه من أجل ما أردناه».

وكذلك أبو سليمان الدرانيّ الذى جمع كتبه في تنوّر وسجرها بالنار ثم قال «والله ما أحرقتك حتى كدت أحترق بك» ومثله سفيان الثوري الذى مزّق كتبه ألف جزء وطيّرها في الريح وقال : ليت يدى قُطعت من هاهنا بل من هاهنا ولم أكتب حرفاً. ويتمثل كذلك بشيخه أبي سعيد السيرافي الذى قال لولده : «قد تركت لك هذه الكتب تكتسب بها خير الأجل، فإذا رأيتها تخونك فاجعلها طعمة للنار».

ويحاول أبو حيان أن يقنع نفسه بعدم جدوى اقتناء الكتب، ويشبه جامعها بمن يجمع الذهب والفضة، وكلاهما يتناسى أن البقاء في الدنيا قليل وأن الرحيل عنها قريب «والمضجع مقضٌ، والمقام ممضٌ، والطريق مخوف، والمعين ضعيف، والاغترار غالب». ولاينسى أبو حيان أن يبث القاضي همومه، ويشكو إليه مايجده «من انكسار النشاط، وانطواء الإنبساط لتعاود العلل عليّ وتخاذل الأعضاء مني فقد كلّ البصر وانعقد اللسان وجمد الخاطر وذهب البيان وملك الوسواس وغلب اليأس من جميع الناس». ويختم اعتذاره للقاضي بقوله : «على أني لو علمت في أي حال غلب عليّ ما فعلته، وعند أي مرض، وعلى أية عسرة وفاقة لعرفت من عذرى أضعاف ما أبديه، واحتججت لي بأكثر مما نشرته وطويته».

تجربة الاغتراب عند أبي حيان بين التوحش والتوحد :

عاش أبو حيّان وحيداً لا أهل له ولا زوج ولا ولد ولا صاحب ولم يستطع التكيُّف مع الناس والمجتمع، حيث لاقيمة إلا التكالب على المادة والصراع على عرض زائل، وتحوُّل الناس – كما يصفهم – إلى «سباع ضارية، وكلاب عاوية، وعقارب لسّاعة، وأفاعي نهّاشة»[1]، ومما ضاعف من آلامه أنَّ من ظنَّ أنهم أصحابه خذلوه وأسلموه للوحدة «فلا سامع لشكواه، ولاناصر لبلواه، ولا مقبل عليه في نجواه، قد خذله أنصاره، وأسلمه أحبابه، فتركوه غريباً فريداً وحيداً حزيناً مبهوتاً سليباً».

ولم تكن غربة أبي حيان غربة مكانية، بل كانت «غربة نفسية»، فالغربة تتملكه وتتغلغل في عروقه على الرغم من أنه يعيش في وطنه وبين قومه وبني جنسه، ولكنه يعيش بينهم بجسده فحسب، أما روحه فهي تعاني من الاغتراب الدائم، فلا تهدأ ولايقر لها قرار. لقد أحسّ أنه يعيش في زمن غير زمنه، ويحيا بين قوم لاتربطه بهم أية وشيجة، فانفصم عنهم انفصاماً تاماً حتى لنجده يقول : «أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازماً للحيرة، محتملاً للأذى، يائساً من جميع من ترى».

وهذا الضرب من الغربة النفسية تجربة يعيشها ذوو النفوس المرهفة خاصة من يمارسون الإبداع والفن، لأنهم يطمحون دائماً إلى عالم «مثالي» لايجدونه في الواقع ومن هنا يصبح الصدام حتمياً بينهم وبين واقعهم البغيض.

اصطدم أبو حيان بواقعه فآثر العزلة ولم يجد له أنيساً فاستأنس بالوحشة، وما أشبه تجربته بتجربة شاعر آخر تحوَّل البشر في نظره إلى وحوش يهرب منهم ليجد لدى الوحوش الحقيقية ما فقده لدى البشر من أنس وألفة :

عوى الذئب فاستأنستُ بالذئب إذ عوى
وصوَّتَ إنسانٌ فكدتُ أطيرُ

والغربة النفسية التي يعيشها الإنسان وهو في وطنه هي أقسى أنواع الغربة وأشدّها إيلاماً، ويفسّر أبو حيان الغربة بهذا المفهوم فيقول[2] : هذا غريب لم

(1) الإمتاع والمؤانسة ص ٤٥.

(٢) الإشارات الإلهية ١/٨١-٨٢.

يتزحزح عن مسقط رأسه، ولم يتزعزع عن مهبّ أنفاسه، وأغرب الغرباء من صار غريباً في وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيداً في محل قُربه، لأن غاية المجهود أن يسلو عن الموجود، ويغمض عن المشهود، ويقضي عن المعهود، ليجد من يغنيه عن هذا كله بعطاء ممدود، ورِفْد مرفود، وركن موطود، وحدّ غير محدود».

ونعمقت تجربة الغربة في نفس أبي حيان فاتخذت لها بعداً فلسفياً وجودياً، فإحساسه الدائم بالغربة الروحية - لا المكانية - هو إحساس بالمعنى الوجودي، ولذلك فالغريب عند أبي حيان ليس هو من «نأى عن وطنٍ بُني بالماء والطين وبعد عن ألاف له، عهدهم الخشونة واللين»، بل الغريب عنده هو الذي «طالت غربته في وطنه، وقلّ حظه من حبيبه وسكنه»[1]. ويؤكد أبو حيان مفهوم الغربة بالمعنى الوجودي حين يقول : «الغريب من إن حضر كان غائباً، وإن غاب كان حاضراً»[2].

إن الغربة المكانية التي تبعد المرء عن وطنه وأهله وأحبابه هي أيسر أنواع الغر :؛ فكل غريب أو مسافر «سيؤوب يوماً»، أما الغربة الروحية أو النفسية أو الوجودية. فهي الشقاء الذي تتقلب فيه الروح دون راحة أو خلاص. ويتسع مفهوم الغربة في نثر أبي حيان، حتى ليصبح كل الناس - في نظره - غرباء.

ويتراوح مفهوم الغربة صعودا وهبوطا في قوله[3] : «قد قيل الغريب من جفاه الحبيب، وأنا أقول : بل الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب، بل الغريب من حاباه الشريب بل الغريب من نودي من قريب، بل الغريب من هو في غربته غريب، بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له من

---

(1) الإشارات الإلهية ٧٩.

(2) الإشارات الإلهية ٨١.

(3) نفسه ٨١ وما بعدها.

الحق نصيب. والغريب من غربت شمس جماله، واغترب عن حبيبه وعذاله... والغريب من إن حضر كان غائباً، وإن غاب كان حاضراً... والغريب من إذا ذكر الحق هجر، وإذا دعا إلى الحق زجر، وإذا قعد لم يزر، .... الغريب من إذا قال لم يسمعوا قوله، وإذا رأوه لم يدوروا حوله ... الغريب من إذا أقبل لم يوسع له، وإذا مرض لم يسأل عنه، الغريب من إن زار أغلق دونه الباب، وإن استأذن لم يرفع له الحجاب... الغريب ليله أسف، ونهاره لهف، وغداؤه حزن، وعشاؤه شجن، وسره علن، وخوفه وطن».

وما نظن الغربة بهذه المعاني على تنوعها إلا تجسيداً لتجربة أبي حيان؛ فهي حصاد اغترابه على امتداد عمره الذى شارف على القرن؛ فقد أحس بالغربة في كل شئ ... أحس أنه غريب حين طرق أبواب الأمراء والوجهاء فصدوه، وأوصدوا أبوابهم في وجهه، وأحس أنه غريب حين كان يمرض فلا يعوده أحد ولا يسأل عنه صاحب، وأحس أنه غريب حين يقول الحق فيزور الناس عنه، وأحس أنه غريب حين وجد نفسه وحيداً في داره بلا زوج أو حبيب أو أهل أو ولد، أحس أنه غريب عن الناس والدنيا والوطن، وارتقت روحه في معارج الغربة فأحس أنه غريب عن ذاته فاذا به يجد نفسه «غريباً في غربته» وبذلك تتمثل الغربة في صورة «التناقض الوجودي» «إذ معناها أن هذا الغريب قد صارت الغربة نفسها غريبة عنه، ذلك لأنه ارتقع فوق معنى الغربة عن الوطن إلى معنى الغربة عن الغربة بعد أن صارت الغربة نفسها وطناً له»(1).

ولابد للغربة أن تترك بصماتها على الجسد، فتطبعه بطابعها، وتصميه بسهامها، فيصبح مهترئاً كالشن أو القربة الممزقة، وتنعكس أصداء الغربة على ملامحه وتتمثل في كل حركاته وسكناته، فإن نطق نطق حزنان متقطعاً، وإن

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي، الإشارات الإلهية (المقدمة) ص ب - ج.

سكت سكت حيران مرتدعاً، وإن قرب قرب خاضعاً، وإن بعد بعد خاشعاً، وإن أصبح أصبح حائل اللون من وساوس الفكر، وإن أمسى أمسى منتهب السرّ من هواتك الستر... معه الذبول وحالفه النحول»(1).

ولعل أجمل مافي تجربة الاغتراب عند أبي حيان أنها هذّبت روحه فوجد في حياة الوحدة ما يدفعه إلى التأمل والتجرد والسمو، واتخذ التصوف طريقة ومنهجاً، وطبقة سلوكاً وهيئة حتى صار (صوفيّ السمت والهيئة) ولُقّب بـ «شيخ الصوفية»، واتخذ مفهوم الغربة بعداً جديداً؛ فصار التصوف اغتراباً، وصار الصوفي غريباً، وتوارت معاني الغربة كلها لتفسح المجال لأجمل معنى فيها، وإذا بتجربته في الغربة ترسو على مرفأ الأمان، وإذا بحصاد تجربته ينتهي بتذوق لذة الوصال، يقول : «دع هذا كله، الغريب من أخبر عن الله بأنباء الغيب داعياً إليه، بل الغريب من تهالك في ذكر الله متوكلاً عليه، بل الغريب من توجه إلى الله قالياً لكل من سواه، بل الغريب من وهب نفسه لله متعرضاً لجدواه».

وعلى هذا النحو تحوّل مفهوم الغربة عند أبي حيان ليتخذ هذا البعد الصوفي الإيماني، وينتهي إلى أن التقرب إلى الله هو أسمى الغايات. وقد جاءت مناجياته في «الإشارات الإلهية» لتكون تأكيداً عملياً لتلك الطريق التي اختارها، فلم تعد به حاجة إلى أمير يطرق بابه فيصده أو يتجهمه، ووجد في مناجاة ربّه خير أنيس له في وحدته، فصار يناجيه بمثل قوله : «اللهم روّح صدورنا بنسيم ودّك، واغمر أرجاء قلوبنا بخواطر من رفدك، وأذقنا حلاوة برّك، وجُد علينا بك، وخلّ بيننا وبينك، وجلّ أبصارنا إليك، ... واجعل أرواحنا مغارس معرفتك، وألسنتنا مواطن وصفك ونعتك، في قدرتك وحكمتك، وإذا عطشنا فَرَوِّنا، وإذا ضعفنا فقوِّنا، وإذا اعوججنا

---

(1) الإشارات الإلهية 79 .

(2) الإشارات الإلهية 120

قسونا، وإذا اعتللنا فدارنا، وإذا كدرنا صفنا، وإذا دنسنا قنقنا ... وإذا بنّا منك فصلنا بك».

## الصداقة وانزواء الذات :

كانت (الصداقة) من الموضوعات البارزة فى أدب العصر العباسى : شعره ونثره؛ وكان من بواعث أزدهاره اتساع العلاقات الاجتماعية، والروابط الإنسانية بين الأدباء وبعضهم من جهة، وبينهم وبين بعض طوائف المجتمع من جهة أخرى، وربما ساعد على نموه كذلك ما نقله العرب عن ثقافات الفرس وغيرهم، وحسبنا أن نقرأ ما نقله ابن المقفع عن الصداقة فى كتابيه «الأدب الصغير» و «الأدب الكبير» وما انبث فى دواوين الشعراء العباسيين لندرك ما تبوأه هذا الموضوع من مكانه فى ذلك العصر.

وتعدّ رسالة «الصداقة والصديق» لأبى حيان أهمّ وأشمل ما كتب فى هذا الباب؛ فقد جمع فيها كل ما يتصل بالصداقة من معانٍ، وما قيل فيها من آراء وأقوال وحكم وأمثال وأشعار، ولم يقتصر على ما قاله العرب فى هذا الباب بل أضاف إلى ذلك آراء غيرهم من حكماء الفرس واليونان.

لم يكد أبو حيان يترك شيئاً يتصل بموضوع الصداقة إيجابياً أو سلباً إلا ذكره فى رسالته فأتت الرسالة «على حديث الصداقة والصديق، وما يتصل بالوفاق والخلاف والهجر والصلة والعتب والرضا والمَلَق والإخلاص والرثاء، والنفاق والحيلة والخداع والاستقامة والالتواء والاستكانة والاحتجاج والاعتذار»[1].

ونظراً لاتساع معانى الصداقة وكثرة ماقيل فيها فإن أبا حيان يرى أنه من العسير

(١) الصداقة والصديق ص ٢٠١.

الإلمام بكل ما قيل في هذا الباب، فيقول : «ولو أردنا أيضا أن نجمع ما قاله كل ناظم في شعره، وكل ناثر من لفظه، لكان ذلك عسراً بل متعذراً؛ فإن أنفاس الناس في هذا الباب طويلة، وما من أحد إلا وله في هذا الفن حصّة ، لأنه لايخلو أحد من جارٍ أو معامل أو حميم أو صاحب أو رفيق أو سكن أو حبيب أو صديق أو أليف أو قريب زو بعيد أو وليّ أو خليط، كما لايخلو أيضاً من عدوٍّ كاشح أو مُداجٍ أو مكاشف أو حاسد أو شامت أو منافق أو مؤذٍ أو منابذاً أو معاند أو مُذلّ أو مُضل أو مُغِلّ»[1].

ومهما يكن من أمر فإنه لاغنى عن الصداقة لأن الإنسان مدني بطبعه لايستطيع أن يحيا بمعزل عن الآخرين ولايقدر أن يستقلّ بجميع حوائجه. ولاشك في أن ثقافة أبي حيان الواسعة وما أتاحته له حرفة الوراقة التي عمل بها ناسخاً وكاتباً قد هيأ له جمع هذه المادة الغزيرة في موضوع الصداقة، فعرضها في معانيها المختلفة، وحالاتها المتباينة : قرباً وبعداً، وائتلافاً واختلافاً، فصارت رسالته تضطلع بدور تعليمي تهذيبي فضلاً عن قيمتها الأدبية.

ويشير أبو حيان في مقدمة رسالته إلى باعثه على جمعها، فيذكر أنه كان قد قال كلاماً في الصداقة حظي بإعجاب الكثيرين، لعل منهم ابن العارض[2]. فحفزوه إلى جمعه تعميما للفائدة، فنزل على رغبتهم وأضاف إليه إضافات أخرى فخرج عن إطار (الرسالة) بناتها المعهود ليكون مؤلفاً كبيراً يجمع فيضاً من معاني الصداقة وما لحق بها من صفات ومفاهيم. يقول أبو حيان في مقدمة رسالته «سمع مني في وقت بمدينة السلام كلام في الصداقة والعشرة والمؤاخاة والألفة ومايلحق بها من الرعاية والحفاظ والوفاء والمساعدة والنصيحة والبذل والمواساة والجود

(١) الصداقة والصديق ص ٢٠٢.

(٢) انظر معجم الأدباء ١٥ : ٧.

والتكرُّم، مما قد ارتفع رسمه بين الناس، وعفى أثره عند العام والخاص، وسُئلت إثباته ففعلت، ووصلت ذلك بجملة ممّا قال أهل الفضل والحكمة وأصحاب الديانة والمروءة، ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يُستفاد بها في المعاش والمعاد»[1].

وعلى الرغم من أنّ الرسالة ليست - في معظمها - سوى نقول وعرض لآراء الحكماء والعلماء والأدباء في الصداقة إلا أنها تعكس وجهة نظر أبي حيان وتجسد موقفه ورؤيته من الصداقة، فقد أسلمته تجاربه إلى أن الصداقة في زمنه أمر عزيز المنال، وأن وجود الصديق ضرب من المحال، وعلى حد تعبيره «ينبغي أن نثق بأنه لاصديق، ولا من يتشبه بالصديق»[2] ويصل به الحال إلى اعتبار الصداقة قد انمحت ودرست ولم يعد لها وجود، فهي «ممّا قد ارتفع رسمه بين الناس، وعفى أثره عند العام والخاص»[3].

فالرسالة تعكس وجهة نظر متشائمة إزاء الصداقة، وقد أراد أبو حيان أن يلفت الناس إلى ضياع تلك القيمة الإنسانية فقال: «وإذا أردت الحق علمت أن الصداقة، والألفة، والأخوة، والمودة، والرعاية، والمحافظة قد نبذت نبذاً، ورفضت رفضاً، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات»[4].

لقد أحسّ أبو حيان أن سوق الوفاء قد كسدت، ورأى أن قلوب الناس قد فسدت، وأن الجهل قد ضرب بجرانه، ومن ثم فهو لايفتأ يضرب الأمثلة، ويذكر من الروايات ما يصور الصداقة في أسمى معانيها في الأزمنة الغابرة حتى يتأسى بها أهل زمنه.

---

(1) الصداقة والصديق ص ١.
(2) نفسه ص ١٠
(3) نفسه ص١.
(4) نفسه ص ٦٠.

أما الصداقة الحقة فهي – في رأيه – ما انطوت على مودة خالصة، وتجردت من المصالح والمنافع.

ويعرض ابو حيان لدرجات الصداقة ومواضعها ومراتبها، فيرى أن صداقة الملوك والحكام متعذرة لأنها محفوفة بالمخاطر، ولأن أمورهم تجرى على القدرة والقهر والهوى. كذلك لامجال للصداقة بين التجار لأن كسب الدوانق (الدراهم) سدّ بينهم وبين كل مروءة»[1].

وربّما صحت الصداقة للأدباء وأهل العلم إذا أخلصوا النيّات وخلوا من التنافس والتحاسد، وأما سفلة القوم من العوام والسوقة فلايقيمون للصداقة وزناً لخسّة نفوسهم ولؤم طباعهم.

وربما ضاعف من نظره أبي حيان المتشائمة ما صادفه في حياته من تجارب مريرة، وما عاناه من متاعب، ولعل القارئ يلتمس له العذر إذا قدّر ما انطوت عليه نفسه من الألم والحسرة، فقد كتب رسالته في أشد الظروف قسوة، فلا صديق يقف بجانبه ولارفيق يأخذ بيده ويشير أبو حيان إلى ذلك فيقول شاكياً معتذراً: «ومن العجب والبديع أنّا كتبنا هذه الحروف على مافي النفس من الحُرق والأسف والحسرة والغيظ والكمد والومد[2]، وكأنّي بغيرك إذا قرأها تقبضت نفسه عنها، وأمرّ نقده عليها، وأنكر عليّ التطويل والتهويل بها، وإنما أشرت بهذا إلى غيرك، لأنك تبسط من العذر ما لايجود به سواك، وذاك لمسّك بحالي، واطلاعك على دخلتي، واستمراري على هذا الإنفاض والعوز اللذين قد نقضا قوتي، ونكثا مرّتي، وأفسدا حياتي، وقرناني بالأسى، وحجباني عن الأسى، لأنى فقدت كل مؤنس وصاحب، ومرفق ومشفق. والله لربما صليت في الجامع فلا أرى إلى جنبي من

(١) الصداقة والصديق ص ٦.

(٢) الومد: شدة حر الليل.

يصلي معي، فإن اتفق فبقال أو صفّار أو حداد أو قصّاب، ومن إذا وقف إلى جانبي أصدرني بصنانه، وأسكرني بنتنه»(١)

وفي هذا النص مايكشف عن بعض جوانب نفسية أبي حيان؛ فهو يمثل نمطاً من الأدباء ممّن يترفعون عن مخالطة العوام والسوقة وأهل الحرف ولاتطيب لهم الحياة إلا في أوساط الأدباء والمثقفين، ولكنّ الأوضاع المتردية في عصره حالت دون ائتلافهم، فشغلوا عن بعضهم بالجري وراء «لقمة العيش»، فافتقد أبو حيان الصديق والرفيق، وصار يرى الصداقة من خلال ذاته المتقوقعة، ونفسيته الممزقة، ويحكم عليها بما يراه في واقعه، فاختار «مادة الصداقة» التي جمعها اختياراً يخضع لنظرته المتشائمة، ويتفق مع واقعه وأحاسيسه وتجربته الخاصة.

وتنوعت مادة الصداقة التي جمعها أبو حيان ما بين الأحاديث الشريفة والرسائل والحكم والأشعار؛ وقد أورد رسائل كثيرة لكتاب آخرين في موضوع الصداقة،، وكان يعمد أحياناً إلى اختصار الرسائل المطولة خوفاً من أن تملّ عند القراءة، أو ينسب وضعها إلى سوء الاختيار حسبما أشار إلى ذلك بعد اختصاره رسالة لأبي سليمان الكاتب موضوعها بواعث التنافس والتعادي بين ذوي القربى، ويعلل ذلك بأن «كل واحد منهم يرى أنه أولى وأحق بحيازة مالأبيه وعمّه، وأن غيره في ذاك كالمزاحم والدخيل والمتولي، فحضره أعراض كثيرة من الحسد والغيرة والتنافس على أن يكون هو وحده حاوياً لتلك المواريث من المال والجاه والقدر والمنزلة»(٢).

ويهتم أبو حيان بتحديد الفروق الدقيقة بين مفردات معجم الصداقة، فمن ذلك بيان الفرق بين الصداقة والعلاقة؛ إذ يرى أن «الصداقة أذهب في مسالك العقل، وأدخل في باب المروءة، وأبعد من نوازي الشهوة، وأنزه عن آثار الطبيعة. أما

(١) الصداقة والصديق ص ٨-٩.

(٢) نفسه ص ١٥٢.

العلاقة فهي من قبل العشق والمحبة والكلف والشغف والتتيم والتهيم والهوى والصبابة»[1].

ويكثر أبو حيان من الروايات التي تؤكد نظرته المتشائمة للصداقة، فيتمثل بقول أحد الحكماء: «صديقي هو العقل وهو صديقكم أيضاً، ولو أطعتموه لسعدتم ورشدتم.. فأما الصديق الذي هو إنسان مثلك فقلما تجده، فإن وجدته لم يف لك بما يفي به العقل، ولم يبلغ بك ما يبلغ العقل، وربما أتعبك... وربما أشقاك، فاكبحوا أعنتكم عن الصديق الذي يكون من لحم ودم وعظم، فإنه يغضب فيفرط، ويرضى فيسرف، ويحسن فيعدّد، ويسيء فيجنح، ويشكّك فيضلّ»[2].

ونستخلص صفات الصديق الحق مما أورده أبو حيان من روايات وأقوال وأشعار؛ فمن صفاته أن يكون ذا شهامة فيما يناط به، حسن الكفاية فيما يوكل إليه، كتوماً للسرّ، حسن المساعدة»[3]. وينبغي أن يكون الصديق على مثال صاحبه، بل أن يكون مرآة صادقة له، فالصديق الحقيقي هو «أنت إلا أنه بالشخص غيرك»[4].

ومن صفات الصديق الحقّ كذلك أنه « من سلم لك سرّه وزيّن بك ظاهره، وبذل ذات يده عند حاجتك، يراك منصفاً – وإن كنت جائراً – ومفضلاً – وإن كنت مانعاً. رضاه منوط برضاك، وهواه محوط بهواك، وإن ضللت هداك، وإن طشت أرواك»[5].

وخير الأصحاب – عند أبي حيان – هو من ستر الذنب، وأسدى المعروف بغير منّ.

---

(1) الصداقة والصديق ص ١١٢.
(2) نفسه ص ١٦١.
(3) نفسه ص ١٩٣.
(4) نفسه ص ٦٦.
(5) نفسه ص ١٩١.

وهو لايفتأ يحذر من إخوان السوء الذين يُقبلون مع النعمة، وينصرفون عند المحنة، ويتمثل بأقوال حكماء اليونان كقول أفلاطون: «صديق كل امرئ عقله، وعدوّه جهله»، وقول سقراط: «لاتكون كاملاً حتى يأمنك عدوّك، فكيف بك إذا كنت لايأمنك صديقك»[1]. ويحدّد واجبات الصديق إزاء صديقه مّما ورد في رسالة لابن النفيس جاء فيها: «ليس ينبغي - أبقاك الله - أن تغضب على صديقك إذا نصح لك في جليلك ودقيقك، بل الأقمن بك، والأخلق لك، أن تتقبل مايقوله، وتبدى البشاشة في وجهه، وتشكره عليه حتى يزيدك في كل حال ما يجملك، ويكبت عدوّك. والصديق اليوم قليل، والنُّصح أقل. ولن يرتبط الصديق - إذا وجد - بمثل الثقة به، والأخذ بهديه، والمصير إلى رأيه، والكون معه في سرائه وضرّائه، فمتى ظفرت بهذا الموصوف، فاعلم بأن جدَّك قد سعد، ونجمك قد صعد، وعدوك قد بعد».

ويبدو أن أبا حيان لم يكتب رسالته في الصداقة مرّة واحدة، بل كتبها على مراحل، فبعد أن ختمها عاد فأضاف إليها مادة أخرى وتركها مفترحة لأية إضافة كما يفهم من قوله: «إن عنَّ شيء حكيناه»[3] فخرجت الرسالة عن هدفها المرسوم وهو أن تكون موجزة، وتضخمت بما أضافه إليها من مادة قاربت على الضعف ولكنها لم تضف جديداً إلى المادة السابقة، ولم تخرج عمّا ذكره من شواهد شعراً ونثراً مّا يتصل بموضوع الصداقة، وقد أدرك أبو حيان ذلك فلم يفته أن يعتذر عمّا شاب رسالته من قصور منهجي فقال[4]: «ولو أمكن، لكان تأليف ذلك كله أتمّ مّما هو عليه، وأحرى إلى الغاية في ضمّ الشيء إلى شكله، وصبّه على قالبه، فكان رونقه أبين، ورفقه أحسن».

---

(1) الصداقة والصديق ص ٢٤٠.

(٢) نفسه ص ١٧٤.

(٣) نفسه ص ٢٠٣.

(٤) نفسه ص ٢٠١.

ويعتذر مرة أخرى في ختام رسالته عن طولها متعللاً بأنه كتبها في ظروف نفسية صعبة فيقول[1] : «قد تكرر اعتذاري من طول هذه الرسالة، وكان ظني في أولها أن تكون لطيفة خفيفة يسهل انتساخها وقراءتها، فماجت بشجون الحديث وروادف من الطيب والخبيث، فاقبل - حاطك الله هذا العذر الذي قد بدأته وأعدته، ونشرته وطويته، على أنك لو علمت في أي وقت ارتفعت هذه الرسالة، وعلى أي حال تمت، لتعجبت، وما كان يقل في عينيك منها، يكثر في نفسك، ومايصغر منها بنقدك، يكبر بعقلك».

ويتحرر أبو حيان من أن ينحي عليه أحد باللائمة، فحسبه نبل المقصد، وحسبه كذلك أن قلمه «لايقصد إلا الخير، ولايريد إلا الرشاد»[2].

## قلق الذات وفلسفة السؤال :

يعكس كتاب (الهوامل والشوامل) حيرة الذات وقلقها، وتشوفها الدائم إلى استكشاف المجهول، واستكناه الحقائق، فالإنسان قد أشكل عليه الإنسان على حد تعبير أبي حيان[3]، وقد اختار أبو حيان أن يقوم بدور السائل فوجه أسئلته الهوامل أي الإبل الشاردة إلى مسكويه وهو من أبرز فلاسفة القرن الرابع، وأجابه مسكويه بما سماه (الشوامل) أي الحيوانات الشاردة التي تجمع الإبل الهائمة. وطرح أبو حيان تساؤلاته في مائة وخمس وتسعين مسألة حا[illegible]ضاً لكل ما يدور في ذهنه من أسئلة تتصل بقضايا فكرية وعلمية معاصرة [illegible] معاصرة؛ فقد سأله في الفقه والعقائد والتوحيد والفلسفة والطب والطبيعة والبلاغة واللغة والشعر وغير ذلك.

---

(١) الصداقة والصديق ص ١٧٥.

(٢) نفسه ص ٢٠٢.

(٣) الهوامل والشوامل ص ١٨٠

واللافت للنظر هو ذلك التحول الذى طرأ على الذات حين قامت فى «الهوامل والشوامل» بدور السائل الذى يبحث عن الإجابة بعد أن قامت قبل ذلك فى «الإمتاع والمؤانسة» بدور العالم أو العارف الذى يجيب على مايطرح عليه من أسئلة، وذلك مايجعلنا نعتقد أن طرح أبي حيان أسئلته على مسكويه لايعنى أنه يجهلها جميعاً بقدر ما يعني وضع الفلسفة فى اختبار حاد مع الأدب، ولم يكن مسكويه يجهل هذ الحقيقة فاعترف بنقصه وخاطب أبا حيان بقوله : «ارفق بنا أبا حيان – رفق الله بك – وأرخ من خناقنا وأسغنا ريقنا، ودعنا وما نعرفه فى أنفسنا من النقص فإنه عظيم»[1].

لقد وضع أبو حيان الأديب صاحبه الفيلسوف فى مأزق كبير؛ فقد باهته بأسئلة لايزال الإنسان عاجزاً عن الإجابة عنها حتى الآن لأنها تتصل بأمور غيبية أو ميتافيزيقية وتعكس هواجس الإنسان النفسية والفكرية وموقفه من الموت والوجود والجبر والاختيار. ولم يكن مسكويه موفقاً فى معظم إجاباته لأنه نظر إليها نظرة المناطقة فكانت (النمطية) و(الآلية) و(الجمود) هي السمات الغالبة عليها، وخلت ردوده من «التوهج» و«الحرارة» وهما الصفتان اللازمتان لها، فعكست بذلك عجز الفلسفة عن مواجهة تلك المسائل الشائكة، وعدم قدرتها على حلّ مايواجه الإنسان من هواجس وما يعتوره من هموم فكرية.

ولعلنا ندرك هذه الحقيقة من خلال طرح نماذج مما دار بينهما؛ فالخوف مثلاً سلوك غريزى يصدر عن بواعث معينة، ولكنّ أبا حيان يباغت صاحبه حين يسأله: لماذا يخاف الإنسان بلا مخيف؟ ويردّ مسكويه بأن «سبب ذلك توقع مكروه حادث، فإن كان السبب صحيحاً قوياً، والدليل واضحاً جلياً كان الخوف فى موضعه».

ولانستطيع أن نصف إجابة مسكويه بأنها (مقنعة) أو (شافية).

---

(1) الهوامل والشوامل ص ٢٧.

وحين يسأله أبو حيان عن الرؤيا وماهيتها وكيف تفسر الأحلام، يرتدى مسكويه عباءة الناطقة ويردّ ردّاً آلياً يقول فيه : «إن النفس ترى عند غيبة المرئيات ما تراه من حضورها، وذلك لحصول صورها فى الحاس المشترك، وهذه الحال - يجدها الإنسان من نفسه ضرورة لايمكنه أن يندفع عنها، وإلاّ فمن أين لنا صور بغداد وخراسان والبلاد التى شاهدناها مرة ثم منازلنا بها وصور أصدقائنا فيها وجميع ما تتذكره منذ الصبا لولا حصول هذه الصورة فى الحاس المشترك».

ويطرح عليه أبو حيان سؤالاً يتصل بطبيعة العلاقة بين الرعية والحاكم فيقول: «لم إذا عرفت العامة حال الملك فى إيثار اللذة، وانهماكه على الشهوة، واسترساله فى هوى النفس لشهوات به، وإن كان سفاكاً للدماء، قتّالاً للنفوس، ظلوماً للناس، مزيلاً للنعم ؟ وإذا عرفت منه العقل والفضل والجدّ هابته، وجمعت أطرافها منه ؟

ماشهادة الحال فى هذه المسألة، فإن جوابها يشرح علماً فوق قدر المسألة ؟

ويجيب مسكويه بأن الملك هو صناعة مقومة للمدنية، حاملة للناس على مصالحهم من شرائعهم وسياساتهم بالإيثار، وبالإكراه، وحافظة لمراتب الناس ومعايشهم لتجرى على أفضل مايمكن أن تجرى عليه، وإذا كانت هذه الصناعة فى هذه الرتبة من العلو فينبغى أن يكون صاحبها مقتنياً للفضائل كلها فى نفسه، فإنّ من لم يقوّم نفسه لم يقوم غيره، فإذا تهذّب فى نفسه بحصول الفضائل له أمكن أن يهذب غيره، ويرى مسكويه أن بلوغ النفس فضائلها يكون بطريقين، أولهما : العفة التى تقوم القوة الشهوية، والثانى تقويم القوة الغضبية حتى تعتدل فى حركتها، فإذا اعتدلت هاتان القوتان تحققت العدالة التى هى ثمرة الفضائل كلها.

أما إذا كان الملك ذا بطش شديد وعسف كثير بسفك الدماء وانتهاك الحرمات، فهذه حال تنقصه من شروط الملك وتسقطه من أعين الرعية، ومثله فى ذلك مثل طبيب يدّعى أنه يبرئا من جميع العلل بينما يعانى هو نفسه من السقام واختلاف المزاج وسوء التدبير.

ويسأله أبو حيان عن السبب الذى يجعل بعض الناس يزيدون فى أعمارهم أو ينقصون منها ؟ فيردّ بقوله : «غرض الرجلين معاً، أعنى الناقص من مدة عمره، والزائد فيها غرض واحد، وإن اختلفا فى الخبر، وربما فعل الرجل الواحد ذلك بحسب زمانين مختلفين أو بحسب حالين فى زمان واحد، وهو من رذائل الأخلاق، لأنه يوهم بالكذب فضيلة لنفسه ليست فيها، وسبب هذا الفعل محبّة النفس، وذلك أن الإنسان يحب أن يعتقد فيه من الفضل أكثر مما هو، ويحب أن يُعذر فى نفص إن وجد» . وحين يسأله : لماذا تسهل العداوة، وتصعب الصداقة؟ لانظفر منه سوى بهذا الردّ : «إنما صار الإنسان قادراً على اتخاذ الأعداء بسرعة، وغير قادر على اتخاذ الأصدقاء إلا فى زمان طويل، وبغرامة كثيرة، لأن هذا فتق، وهذا رتق، وهذا هدم، وذاك بناء» .

ويسأله عن سبب سريان الشرف من المتقدم فى المتأخر وعدم حدوث العكس؟

فيرد ردّاً منطقياً يعتمد على المقدمات والنتائج ويستظهر فيه مصطلحات المناطقة كالعلة والمعلول فيقول : «إن الأب علّة الولد، وعرقه يسرى فيه لأنه معلوله، ولأنه مكوّن من مزاجه وبزره، فهو من أجل ذلك كجزء منه أو كنسخة له، فغير مستنكر أن يظهر أثر العلة فيه، أو ينتظر منه نزوع العرق إليه فأما عكس هذه القضية؛ فشئ يأباه العقل وتردّه البديهة ويصير التأمل يكفى فى جواب هذه المسألة» .

وفى المسألة السادسة والثلاثين يطرح أبو حيان سؤالاً عن السبب الذى يجعل الإنسان يألف مكاناً بعينه «وهذا تراه فى الرجل يألف حمّاماً بل بيتاً من الحمام، ومسجداً بل سارية فى المسجد، ولقد سمعت بعض الصوفية يقول : حالفتنى حمى الربع أربعين سنة ثم إنها فارقتنى فاستوحشتها ولم أعرف لاستيحاشى معنى إلا الإلف الذى عجنت الطينة به، وطويت الفطرة عليه، وصبغت الروح به» .

وعلى الرغم من طرافة السؤال وقيمته وارتباطه ببواعث نفسية معينة إلا أن إجابة مسكويه تأخذ شكلاً نظرياً آلياً يفتقد السؤال حرارته وتوهجه، فيجيب بقوله : «الإلف

هو تكرار الصورة الواحدة على النفس، أو على الطبيعة مراراً كثيرة، فأما النفس فإنما تكرر عليها صورة الأشياء إما من الحس وإما من العقل، فأما ما يأتيها من الحس فإنها تخزنه في شبيه بالخزانة لها، وأما ما تأخذه من العقل فإنها تركّب من قياسات، وتنتج منها صوراً تكون أيضاً غريبة ثم بعد التكرر تطبع فيقع لها الأنس إلا أنه في هذا الموضوع لا يسمى (ألفا) ولكن «علماً» و(ملكة).

والملاحظ أن كثيراً من الردود تفتقد حرارتها وتبدو أبعد عن طبيعة الموضوع فضلاً عن انحصارها في دوائر ضيقة من الفهم والتصور لا تتجاوزها أو تحيد عنها، وقد لاحظ ذلك د. إحسان عباس فقال[1]: «وإذا استثنينا بعض المسائل اللغوية والطبيعية وجدناه قد حصر كل جواب في أحد شيئين: إما بتفسيره على أساس النفس، وأنها نباتية أو حيوانية ناطقة، أو على أساس الأخلاط، فقد ردّ مسكويه كل تصرف خلقي إلى هذين الأصلين».

ومن هنا فإن كثيراً من أسئلة أبي حيان لم تكن سوى محاولة لاستدراج مسكويه وإظهار ضيق ثقافته إزاء المسائل المطروحة، وعلى الرغم من أن أبا حيان اكتفى بدور السائل إلا أن اختياره تلك الاسئلة وطريقة طرحها وعرضها بشكل تحريضي أو استفزازي برغم بساطته كقوله (ما الحكمة في وجود الجبال؟) أو (ما الدليل على وجود الملائكة؟) لا يجعلنا ننفي عنه شبهة تعمد «إحراج» مسكويه وإظهاره بمظهر العاجز فكرياً، ولعله أدرك أن أبا حيان بدافع التعجيز لا الجهل بالشيء، فاتهمه بالكبر والخيلاء قائلاً في معرض أحد ردوده: «وقد عرض لك فيها عارض من العجب، وسانح من التيه، فخطرت خطران الفحل، ومشيت العرضنة، ومررت في خيلائك، ومضيت على غلوائك، حتى أنفقت أن تعثر في فضل خطابك»[2].

---

(١) أبو حيان التوحيدي تأليف د. إحسان عباس، ص ٩٠.

(٢) الهوامل والشوامل، ص ٢٦.

أغلب الظن أن أبا حيان أراد أن ينبه على مسكويه بعلمه بعد أن اختاره عضد الدولة ليكون خازن بيت المال وخازن الكتب، وربما أحس أبو حيان أنه أحق منه بهذا المنصب لأنه لايقل عنه علماً، فأراد أن يشتفى منه ويباهته بأسئلة تحرجه، ولا يفوتنا أن نشير إلى رأى أبى حيان فى مسكويه حين وصفه بأنه «فقير بين أغنياء، عيى بين أبيناء»[1].

ولم يكتف أبو حيان بأسئلته العلمية الصارمة، بل شفعها بأسئلة يقف الإنسان أمامها حائراً لبداهتها وغرابتها معاً، وما تحمله من طابع سرفسطائى كهذا السؤال: «لم كان الإنسان محتاجاً إلى أن يتعلم العلم؟ ولايحتاج إلى أن يتعلم الجهل، لأنه فى الأصل يوجد جاهلاً؟ فما علة ذلك، فبإثارة علته يتم الدليل على صحته؟».

ويردّ مسكويه رداً يحوم حول الإجابة دون أن يصيب كبدها فيقول: «قد تبين فى المباحث الفلسفية أن العلم هو إدراك النفس صور الموجودات على حقائقها .. وهذه الصورة كلما كثرت عند النفس قويت على استثبات غيرها، والنفس فى هذا المعنى كالمناسب للجسد، وذلك إن الجسد إذا حصلت فيه صورة ضعف عن قبول صورة غيرها، إلا بأن تنمحى الصورة الأولى منه، أو تتركب الصورة الأولى والثانية الواردة فتختلط الصورتان ولاتحصلان ولا إحداهما على التمام، وليست النفس كذاك. ولما كانت نفس الإنسان هيولانية مشتاقة إلى الكلام الموضوع لها بأن يتصور بصورة الموجودات كلها، أعنى الأمور الكلية دون الجزئية، وكانت قوية على ذلك، وكانت صورة الموجودات فيها غير مضيقة بعضها مكان بعض، بل هى بالضد من الأجسام فى أنها كلما استثبتت صورة فى ذاتها قويت على استثبات أخرى وخلصت الصور كلها بعضها من بعض وذلك بلا نهاية، كان الإنسان محتاجا إلى تعلم العلم أى إلى استثبات صور الموجودات وتحصيلها عنده. فأما الجهل فاسم لعدم

---

(1) الامتاع والمؤانسة، ص ٣٥.

هذه الصور والمعلومات، ونحن في اقتناء هذه الصور محتاجون إلى تكلف واحتمال مشقة وتعب إلى أن تحصل لنا. فأما عدمها فليس مما يتكلف ويتجشم، بل النفس عادمة لذلك، ومثل ذلك من المحسوس صورة لوح لا كتابة فيه، وإثبات الكتابة وصور الحروف يكون بتكلف، فأما تركه بحاله فلا كلفة فيه، إلا على مذهب من يرى صور الأشياء موجودة للنفس بالذات، وإنما عرض لها النسيان، وأن العلم تذكّر وإزالة لآفة النسيان عن النفس .... وبذلك فقد تبين أن العلم تصوّر النفس بصورة المعلوم، والتصوّر تفعّل من الصورة. والجهل هو عدم الصورة، فكيف يستعمل التفعّل من الصورة في عدم الصورة؟ هذا محال».

وبعيداً عن هشاشة ردّ مسكويه فإن كثيراً من أسئلة أبي حيان تأخذ بعداً إنسانياً عميقاً، وتعكس هموم الإنسان الأبدية كسؤاله عن سبب جزع الإنسان من الموت؟ وسؤاله: «ما السبب في أن الذين يموتون وهم شباب أكثر من الذين يموتون وهم شيوخ؟»[1] ولم يتحرج من السؤال عن الانتحار أو الموت الاختياري:

«سألت بعض مشايخنا بمدينة السلام عن رجل اجتاز بطرف الجسر وقد اكتنفه الجلاوزة[2] يسوقونه إلى السجن فأبصر موسى ومبضعة في طرف دكان مزين فاختطفها كالبرق وأمرّها على حلقومه فإذا هو يخور في دمائه قد فارق الروح وودع الحياة. فقلت من قتل هذا الإنسان؟ فإذا قلنا قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول، أم القاتل غير المقتول، فإن كان أحدهما غير [illegible] تواصلا مع هذا الانفصال؟ وإن كان هذا ذاك فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال؟»[3]

ويعتريه هاجس الموت فيعود ليتساءل مرة أخرى عن الأسباب التي تدفع بعض الناس إلى الانتحار:

---

(١) الهوامل والشوامل ص ٢٣٨.

(٢) الجلاوزة: الشرطة.

(٣) الهوامل والشوامل ص ١٥٢ ومابعدها.

«ترى ما السبب في قتل الإنسان نفسه عند إخفاق يتوالىٰ عليه وفقر يحوج إليه، وحال تمتنع على حوله وطوقه، وباب ينسد دون مطلبه ومأربه، وعشق يضيق ذرعاً به.... وما الذى يتصب أمامه ويستهلك حصافته ويلهله عن روح مألوفه ونفس مشرقة وحياة عزيزة؟»[1].

ولعل أدق ما نوصف به أسئلة أبي حيان أنها حوار العقل وأسئلة الحرية، فهو يهيم بأسئلته في كل واد، ولايرى أن ثمة حدوداً بعينها يمكن التوقف عندها؛ فلايكاد يدور بخلده سؤال أو يلح على ذهنه هاجس إلا طرحه بغض النظر عما قد يثيره من دهشة أو استكار أو غرابة، فهو لايجد غضاضةً في أن يسأل مسكويه : «ما الذى حرّك الزنديق والدهرى على الخير وإيثار الجميل وأداء الأمانة، ومواصلة البر، ورحمة المبتلى، ومعونة الصريخ، ومغوثة الملتجئ إليه، والشاكي بين يديه... هذا وهو لايرجو ثواباً، ولاينتظر مآبا، ولايخاف حساباً، أترى الباعث على هذه الأخلاق الشريفة، والخصال المحمودة، رغبته في الشكر... وخوفه من السيف؟ ولكنه قد يفعل هذه في أوقات لايظن به التوقي، ولااجتلاب الشكر، وماذاك إلا لخفيّة في النفس، وسرّ مع العقل، فهل في هذه الأمور ما يشير إلى توحيد الله تبارك وتعالى» ؟.

وفي بعض أسئلته يطرح هواجسه حول الزمان وموقف الإنسان منه فيتساءل : «لماذا يحن الإنسان لماضي من عمره حنين الإبل ويطول فكره في تخيل ما مضى ؟» وقد يضيف البعد المكاني إلى البعد الزماني ويتساءل : ما الزمان وما المكان وهل هما شئ واحد؟

وقد ينتقل بأسئلته إلى دائرة العواطف والإنفعالات والدوافع النفسية ومدى تفاوتها أوتباينها من شخص إلى آخر ومن جنس إلى جنس كتساؤله عن الغيرة :

---

(١) الهوامل والشوامل ص ١٥٠.

«ولم صارت غيرة المرأة على الرجل أشدّ من غيرة الرجل على المرأة؟».

وقد يرتبط السؤال بظروفه وواقع حاله فيتساءل : لماذا يحب الإنسان أن يعرف ماجرى من ذكره بعد قيامه من مجلسه حتى يريد أن يعرف ما يؤبن به بعد وفاته، ويريد أن يطلع على مايكون ويقال ؟

ولاتعنينا كثيراً ردود مكسويه، فهي لاتخرج عن تلك الدائرة الضيقة التى حبس نفسه داخلها، ولكن الذى يعنينا حقا هو أسئلة أبى حيان، فهى تبدو أكثر قيمة من أجوبة مسكويه لأنها تثير الوعى بقضايا إنسانية وميتا فيزيقية مازال الإنسان عاجزاً عن فهمها أو إيجاد إجابات لها، إنها أسئلة القلق التى تتجاوز عصرها لتكتسب صفات (المعاصرة) و(الديمومة) و(الخلود) باعتبارها صورة صادقة لما يختلج فى ذهن الإنسان فى كل زمان ومكان. ومن هنا فإن د. زكريا ابراهيم كان محقاً حين سماه (فيلسوف التساؤل)[1].

(١) أبو حيان التوحيدى تأليف د. زكريا ابراهيم، ص ١٩٠.

## تجليات الذات فى «الإشارات الإلهية»

لم يكن من سبيل أمام تلك الذات المعذبة، المتصادة، مع واقعها إلا أن تبحث لها عن عالم آخر، هو عالم السمو والصفاء الروحى، ولم يتهيأ لتلك الذات الظامئة، المتقلبة بين البؤس والشقاء أن تستشعر الهدوء إلا بعد أن أوشكت على مفارقة عالمها المادى، ويجيء كتاب (الإشارات الإلهية) ليجسد تجليات الذات ويصور تجربة انتقالها من عالم المادة إلى عالم الروح بعد أن بلغ صاحبها السبعين من العمر حسبما يتضح من قوله[1] : «نطقت بهذه الألغاز بعد سبعين سنة، وقد تحطمت قناتى، وتكمشت شواتى[2]، وتفللت صفاتى، واضمحلت صفاتى، وبليت لحمتى وسداتى، وفقدت شهواتى ولذاتى، وعييت بموت أحبتى ولداتى».

وقد تباينت آراء الباحثين إزاء أسلوب الخطاب فى (الإشارات الإلهية) فيرى. شوقى ضيف أن «أكثره مكتوب فى صورة رسائل موجهة إلى بعض الضالين عن طريق الهداية الإلهية وإلى بعض السالكين وإلى مجموعة من المتصوفة، وتتخلل ذلك مناجيات وأدعية وابتهالات تصور استشرافه إلى الملأ الأعلى، وقد يهبط من هذا الملكوت إلى تصوير ما استشعره سنوات طوالاً من الضياع والحرمان والشكوى من الناس شكوى مريرة» [3].

ويرى د. عبد الرحمن بدوى أنه يخاطب الإنسان عامة وهو الذى يوجه إليه الخطاب الحقيقى فى كل هذه المناجيات[4]، ويعود ليقرر أن المقصود بالإنسان هو ذاته[5].

أما د. وداد القاضى فترى أن أبا حيان يبدو فى بناء مناجياته «وكأنه يقف فى نقطة متوسطة، ماداً يده الواحدة إلى شخص مثله، أو أدنى منه، لينتشله مما ألم به من حيرة، وماداً الأخرى إلى شيخ أو قطب يلتمس بركته، ويتخذه وسيلته إلى رضى الله تعالى، فالغالبية العظمى من الرسائل تتوجه إلى مريد لم يمض فى سلوك الطريق بعد، أو إلى رجل يراد له أن يجد فى التصوف طريقاً إلى الهداية والنجاة»[6].

---

(١) الإشارات الإلهية، ص ٢٢٦.

(٢) الشواة : جلد الرأس.

(٣) عصر الدول والإمارات (الجزيرة العربية - العراق - إيران) ص ٤٦٠.

(٤) الإشارات الإلهية - المقدمة ص يط

(٥) نفسه، ص يط

(٦) الإشارات الإلهية - تأليف وداد القاضى ص ص ١٢.

وتعود مرة أخرى لتقرر أن رسائل الإشارات تنطوى على موقفين متباينين أحدهما ذاتي والآخر غيري فتقول[1]: «يبدو لي الموقف من أوله إلى آخره ذاتياً من ناحية، وغيرياً من ناحية أخرى. فهذا الصاحب الذى يدعوه أبو حيان إلى الهداية هو الإنسان عادة .. أما الشيخ الصوفى فهو رمز للموقف الأسمى أو للشخص الأفضل الذى يطمح إليه أبو حيان أو صاحبه المريد».

وفي تقديري أن هذا التباين فى الآراء يرجع إلى اختلاف أنماط الخطاب فى مناجيات أبى حيان؛ فهو قد يستخدم صيغة مفردة للخطاب كقوله : (حبيبى) أو (سيدى) أو (يامسكين) أو (أيها الآخ) أو (أجيبنى). وقد يستخدم أسلوب الإشارة المفرد (ياهذا) وقد يستخدم صيغة النداء المقرون بالتعميم كقوله : (أيها العاكف على الجهالة ....) وقد يستخدم صيغة أخرى مثل (أيها الجليس المؤنس والصاحب المساعد) وقد يراوح بين المفرد والجمع أو بين المخاطب والغائب.

وهذه الصيغ المتباينة فى رأيى ليست إلا تعبيراً عن تجليات الذات فى أشكال وصور مختلفة انعكاساً لأفكار فلسفية صوفية، فالذات تنشطر ثم تتوحد لتنتهى إلى ما يسميه د. عبد الرحمن بدوى نوعاً من (تصوف الاتحاد)[2]، ففى أحيان كثيرة تتجلى (الأنا) فى (المخاطب) وقد لاحظ د. عبد الرحمن بدوى أن أبا حيان كثيراً ما يتحدث عن (بينك) و(بينك) و(بينى وبينى) «ومعنى هذا أنه يقول بازدواج فى نفسه. ومن هذا قد نستطيع أن نستخلص أن هذا الملو الذى يتجه إليه فى هذه المناجيات أو التضرعات ماهو إلا نفسه، وبذلك تظل فى داخل ملكوت الإنسان، شأن ذى فلسفة وجودية حقيقية»[3].

ويترتب على هذا الازدواج الذى تنقسم فيه الذات على نفسها؛ أن تتحول فى داخل نفسها إلى متحاورين يتضرع أحدهما إلى الآخر ويبتهل استمتاعاً بالتحاليين العاطفيين اللتين يلبسانهما»[4].

---

(١) نفسه، ص ١٦ وما بعدها.

(٢) الإشارات الإلهية، المقدمة ص بعد.

(٣) نفسه ص ك

(٤) نفسه ص كا

ومع ميلنا إلى هذا التفسير فإننا نرى الخطاب يميل فى بعض المواضع إلى المباشرة ولايحتمل الرمز أو التأويل.

جاء نظام الخطاب فى كثير من المواضع ليعكس حواراً بين الذات ونفسها بعد أن عزّ عليها التحاور مع الآخرين وبعد أن عانت مرارة الوحدة واستأنست بالوحدة، وجاء الخطاب «ليعبر عن نفسه دلفت إلى الإيمان المستسلم بعد أن عانت من تجارب الحياة أهوالاً طوالاً. ففيه مرارة اليأس من الناس، ومن دنيا الناس، وفيه صرخة أليمة لأمل خائب تكسرت عليه نصال الخيبة بعد الخيبة، وفيه عزوف رقيق، ولكنه عميق، عما يربط بالعاجلة، واستدعاء متوسل لكل ما تلوح منه بوارق الآجلة، وفيه شعور بهوة هائلة تفغر فاها فى نسيج الوجود، وفيه طعم الرماد يتذوقه المرء فى كل عبارة وإشارة»[1].

وفى ميمون ابتداءاتها، وأولى تجلياتها، تتبدى الذات البشرية وهى ماثلة فى حضرة الذات الإلهية، تسأل الصفح والعفو، وتنشد الرضا والوصال، ولكنها وهى فى هذا المقام لاتنفصل عن الذوات البشرية الأخرى بل تندمج معها، وتحلّ فيها، فيأتى الخطاب بصيغة الجمع لا المفرد «وإذا خفنا منك، فامزج خوفنا منك برجائنا فيك. وإذا غلب علينا بأسامنك، فلقه بالأمل فيك. بشّرنا، عند توجهنا نحوك، بالوصول إليك. متّعنا بالنظر إلى نور وجهك. أسبغ علينا نعمتك بما وهبت من توحيدك، ولاتهجرنا بعد وصلك، ولا تبعدنا بعد قربك»[2].

بيد أن هذا الحضور الجمعى الواعى لايلبث أن يتبدد ويتلاشى ليحل محله الازدواج الذى هو فى حقيقة الأمر «ازدواج صورى» لايخدعنا فيه تغير نمط الخطاب وتحوله إلى حوار بين طرفين، أحدهما (المتكلم) والآخر (المخاطب)،.

---

(١) الإشارات الإلهية، المقدمة ص له.

(٢) الإشارات الإلهية، ١-٢.

(المخاطب) أو الإنسان الذى يوجه إليه الخطاب ليس إلا ذاته، وهو يرى أن البوح أول مراتب التطهر، وأن الظفر الحقيقى للذات هو فى انتشالها من قاع العبودية والارتقاء بها إلى عالم الربوبيّة : «ياهذا، إن كنت ثاكلاً فنح على ما أصبت به، وإن كنت مكروباً بالسر، فبح، فلعلك تشفى غليلك فيه؛ وإنك كنت طالباً فجدّ، فعساك تصل إلى بغيتك منه، وإن كنت واجداً فاحفظ، فإنك غير واثق من ثبات ماظفرت به، وتلطف بجهدك، حتى تقف على مكنون أمرك، فعلك مستدرج من حيث لاتعلم، ولعلك مراد بالخصوصية وأنت مستكتم. زين وجهك بالصورة البهيّة. حسّن أمرك بالنية القربة النقية. أنت فى مناط الربوبية، فلاتهبط إلى قاع العبودية»[1].

ووصول الذات إلى هذه المرتبة ليس بالأمر السهل، فلابد لها أن تخضع لاختبارات قاسية، وأن تترك عالمها الشهوانى، وتتخلى عن لغتها المادية لتصل إلى عالم الأسرار والرموز، وتتذوق النعيم المقيم. «ياهذا، إنك إن عرفت هذه اللغة، واستخرجت حالك من هذا الديوان. وخصلت مالك وعليك بهذا الحساب، أوشك أن تكون من المجذوبين إلى حظوظهم، والراسخين فى علمهم، والخالدين فى نعمتهم، وإن كنت عن هذه الكنايات عميّا وعن هذه الإشارات أعجمياً، طاحت بك الطوائح، وناحت عليم النوائح، ولم توجد فى زمرة الغوادى والروائح، مطرت سماء المحبة فلم تبتل بقطرة من قطراتها وهبت رياح الولاية فلم تعبق بنسيم من نسائمها، وغنت ضمائر الحكم، فلم تطرب على لحن من لحونها، وجليت عرائس الهدى فلم تتشبث بذيل من أذيال واحدة منها»[2].

وتتجلى الذات فى ثياب المعلّم أو المجرب لترسم الطريق التى يسلكها المريد ليتحقق له الوصول وتهب عليه ريح الولاية، «فأتتزر، حاطك الله، بالإنكماش، وارتد

(١) الإشارات الإلهية ٢-٣

(٢) نفسه ٣.

بالجهد، واكتحل بالسهر، واغر بالفكر، وحرّم على بالك أن يلمّ به الهوينى والفتور، وإذا حلمت في النوم بمرادك، فتمكّل به في اليقظة، وزن واتزن، واخضع واسكن، ونمل واستمكن، وانظر واستحسن، وسل واستبن، وخف واستأمن، وقرّ واطمأنن، وارجع في كل حادث فادح، وفي كل مغلق وفاغ، إلى ربك، بل كن معه وعنده حتى لا تحتاج إلى الرجوع إليه، وإذا وردته فلا تصدر عنه، وإذا صدرت عنه فلا تنسه».(١)

ويكتسب الأسلوب حرارته وتوهجه من حرارة التجربة وتوهجها، ويبلغ التأنق البديعي مبلغه، وتتجلى الموازنة الدقيقة بين الأداء الصوتي والمعاني، مستخدما الازدواج، ومحققاً درجة عالية من الموسيقى والجمال الصوتي(٢).

وتتنوع وسائل الخطاب في (المناجيات)، ولكنها لا تعكس واقعاً حقيقياً ولا تخرج عن إطار التصوّر والتخيّل، فليس هناك شخص آخر حقيقي يحاوره، ولا ذات أخرى يناجيها، بل هي طريقة جديدة يصطنعها في التخاطب، تتعدد فيها الصور والأبنية ولكنها تصب في جدول واحد؛ فهو لا يخاطب شخصاً بعينه ولكنه يحاور شخصاً متخيلاً في عالمه الخاص الذي أقامه أو يحاور ذاته حواراً داخلياً فيما يشبه «المونولوج الداخلي» فيشكو نفسه إلى نفسه بعد أن وجد أنه «لا سامع لشكواه»، فصار هو المخاطِب والمخاطَب، وصارت معظم أساليب الخطاب متجهة إلى ذاته هو، فهو «السيد» الذي يخاطبه ويبث له همومه في قوله «أيها السيد ما أسنح والقلب منفطر من شواهد حال غلق رهنها منذ زمان، ويئس من فكاكه في كل أوان، وصار الطمع في ذلك محالاً أو المحال، وجهلاً أو كالمحال. وإنما أبث في وقت بعد وقت بعض عوارض النفس عند القبض الشديد والغيظ المديد، وحين يبلغ العجز آخره، ويستغرق اليأس ظاهره وباطنه»(٣).

---

(١) الإشارات الإلهية ص٥.

(٢) انظر د. شوقي ضيف وعصر الدول والإمارات، ص ٤٦٢.

(٣) الإشارات الإلهية، ص١٦.

وتعكس (مناجياته) تجلى الذات فى حالاتها المختلفة، وتقلبها بين السخط والرضا، والشقاء والنعيم؛ وتتغير صيغة الخطاب إلى «الجليس المؤانس والصاحب المساعد» الذى لايمثل شخصاً محدداً أو معيناً بقدر ما يعكس (ذاته) فى إحدى تجلياتها. فيقول[1]: «اسمع أيها الجليس المؤانس، والصاحب المساعد، حتى أصف لك تصاريف حالى، ومتقلب أمرى، وجميع مايدل على سكرى وشكواى، وراحتى وبلواى، مقيناً فيها، ومقتدراً عليها، ومطلعاً على غامضها وواضحها، ومميزاً لثابتها من سانحها، واعلم أنى مع ذلك كله انتهيت إلى حال لم أشهد فيها إلا النعمة، ولم أحس إلا بالكرامة، ولم أطعم إلا الثقة، ولم أشعر إلا باليد الطولى فى الآخرة والأولى. وذلك أنى رأيت الفؤاد محشواً بالمعرفة، واللسان لهجاً بالذكر، والإشارة نافذة بالتوحيد، والقلب مترعاً بالإيقان، والسر مطمئناً بالوعد، والنفس مشتغلة للأمر والنهى، والروح مشتاقة إلى اللقاء والزيارة، والأركان ثابتة على الإخلاص والاستقامة»

وتظل الذات فى حوار متصل لايهدأ ولا ينقطع وإن تغيرت مضامينه تبعاً للأطوار والحالات التى تمر بها، وترتفع نبرة الحوار طالما كان الشوق محتدماً، والخواطر تعتلج بالتمنى، والغايات تلتبس بالتمنّع، وتظل الذات ظامئة إلى الخلاص من عالم الشقاء «فلا ذكر إلا وقد خانه النسيان، ولاعشق إلا وقد شعثه السلو، ولاوجد إلا وقد قدح فيه النقص، ولافؤاد إلا وقد كُدّ بالريب، ولاطرف إلا وقد أزورّ بالملل، ولا أذن إلا وقد برمت بالإصغاء، ولا لسان إلا وقد كلّ من الإسهاب، ولاصبر إلا وقد عزب عن المساعدة ولاصاحب إلا وقد ملّ من المجاملة، ولاعين إلا وقد جمدت من البكاء، ولابدن إلا ، وقد فتر من العناء، ولا خاطر إلا وقد وقف عن السنوح، ولاوجه إلا وقد سمح بالكلوح، ولابال إلا وقد كف بالقنوط، ولاحال إلا وقد

(1) الإشارات الإلهية ص ٩-١٠.

ثبت على الهبوط، ولاعز إلا وقد انتهى إلى الذل، ولاقول إلا وقد عيب بالتكرار، ولاصدر إلا وقد امتلأ بالوجيب، ولا أمر إلا وقد استمر على وصف عجيب»[1].

ويلفتنا هذا الأسلوب بتوليداته وتفريعاته ومقابلاته مما يؤكد خصوبة فكر صاحبة واتساع رؤاه وتوهج معانية.

إن هذه الذات الطامشة حين عجزت عن التكيف مع الواقع بنت لنفسها عالما آخر مفارقاً لعالم الواقع، ولاوجه للشبه أو المقارنة بين العالمين، فلكل منهما قوانينه الخاصة، والتضاد هو السمة الفارقة بين قوانين العالمين، ولامجال للاطراد فى هذا العالم الجديد، فلكل شئ نسبى، وكل صفة قابلة للتغير؛ «فليس كل من رقد حلم بمايريد، ولاكل من مد يده نال مايطلب، ولا كل من أدعى سلم له دعواه، ولا كل من دعا أجيب، ولا كل من قرع الباب دخل، ولا كل من استرق للسمع سلم، ولاكل من قال : بدا لى ترك، ولا كل من استرحم رحم، ولاكل من تعرض استخدام، ولاكل من وصل ودّ»[2].

ولاغرابة أن تكون تلك هى القوانين السائدة التى تحكم هذا العالم، لأنه عالم المكابدة والمجاهدة، أو عالم العجائب، «ففى الغيب عجائب، وفى العجائب أيضاً عجائب، كيف لايكون هذا، والاستدراج قائم مع اللحظات، والتلبيس جار مع اللمحات، والفرحات مطوية فى الترحات، والترحات مبنية على الفرحات، والسّحرة قيام على أهل اليقظات والغفلات، فلا العلم باختلاف الأحوال نافع، ولا الجهل به ضار، بل ربما ضرّ العلم، وربما نفع الجهل، وربما نبل بالحنظ[3] ، وربما فات بالتأني، وربما بعد الدانى، وربما قرب النائى، فليس لشئ مما تراه عينك منهاج، ولا لذى لبّ به سرور وابتهاج»[4].

---

(١) الإشارات الإلهية ١٤.

(٢) نفسه، ص ٢١.

(٣) أى ربما يلتقط النبل بالنبل، أى يطوى الداء بالداء نفسه (الإشارات الإلهية هامش ص٣٢)

(٤) الإشارات الإلهية ٣٢.

إنه عالم غريب عجيب ليس له منهاج أو قانون محدد، ولايمكن أن يخضع لتلك القوانين التى تحكم عالمنا، ولانستطيع أن نهتدى إليه بعلومنا الدنيوية ومعارفنا التقليدية، ولعل هذا يفسر إقدام بعض المتصوفة على إحراق كتبهم أو التخلص منها على نحو ما صنع أبو حيان، فقد كانت دليلهم للوصول ، ولكن لم يعد بهم حاجة إلى هذا الدليل بعد بلوغ غاياتهم.

والمنتمون إلى هذا العالم ينعمون بصفاء دائم وسرور مقيم، ويرتمون عن عالم الشقاء والخداع، وهم لايفتأون يحذرون المخدوعين بهذا العالم ويحثونهم على نبذه والانضواء تحت راياتهم، فنجاتهم مرهونة بالخلاص من دنيا الأكاذيب والأوهام، وتتجلى الذات محذرة بحسرة فتقول[1] : «أى رأى لمكذوب، أم أى عشق لمكروب، أم أى قرار لمرعوب، أم أى اطلاع على الغيوب لمن هو محشو بالعيوب؟ هيهات! هيهات! لن تنال المقامات والدرجات إلا برفض الهنات ومادون الهنات. إنك إن ظننت أنك بالمخالفة والهوى تدرك الغاية القصوى، ظننت محالاً، ومن ظن المحال ومكن إليه وقع فى الوبال ودفع عليه»[1].

وإذا كانت الذات قد فقدت هويتها فى عالم الشقاء، وافتقدت الأنيس والرفيق؛ فقد تاقت إلى أحبائها الجدد السالكين معها طريق الصفاء، والمنتسبين إلى عالم الحب الخالص الذى لاتشوبه شائبة، ويشتد ظمأ الذات إلى لقاء أحبابها، ويصل بها العشق إلى منتهاه، «فيا أحبابى، أرحمونى فى أوصابى، ودبروا مابى .. وإن استوحشتم لتقصيرى منّى، فاستأنسوا بما ألقيته عليكم عنى. أنا - وحياتكم - إليكم ذو صبابة، لكنى أشتمل من أجلكم على مهابة، نازعوا ذمام خدمتى لكم، وحافظوا على ما تحملت فيكم، فقد شربت العلقم فى هواكم، وداريت العدى تحملاً لكم، ولزمت الصمت حتى نسيت الكلام، واعتزلت حتى قيل هو من

---

(1) الإشارات الإلهية ٣٢.

الوحشي، وغنضت حتى قيل من العميان»(١).

وإذا كانت (الذات) قد تقلبت فكرياً بين مذاهب شتى كالاعتزال وعلم الكلام، فإنها وجدت بغيتها في الانقطاع إلى «التصوف»، وأدركت أنها الرابحة بكل المقاييس، «وقيل لي: ماذا حصّلتَ منذ انقطعت إليهم؟ وماذا كسبت منذ تعلقت بذيلهم؟ فرفعت عقيرتي وقلت: حصّلتُ مكنون الغيب في الشهادة، وكسبت عزيز الحال في مرجوّ السعادة، وغنيت بهم غنىً لا أخاف بعده الفقر»(٢).

تلك هي المحصلة النهائية لانقطاع الذات إلى عالم السمو والشفافية والصفاء؛ فقد ظفرت بما لم تكن تحلم به، وتحقق لها الهدوء والاستقرار، نعمت بلذة الوصول، وغنيت غنىً لم تعد تخشى بعده فقراً أو بؤساً، وفارقت عالم الجهل والشقاء لتجد في عالمها الجديد عزاءً أي عزاء.

---

(١) الإشارات الإلهية ٣٨.

(٢) نفسه ٣٨.

# قضايا الفكر في "الإمتاع والمؤانسة"

* آراء أبي حيان في علماء عصره
* المناظرات
* قضايا فلسفية
* الغناء والموسيقي
* خصائص الأمم
* العلاقة بين الحاكم والمحكوم
* صفات الحيوان وخصائصه
* بحـوث لغوية
* هــزل وفكاهة
* الكلمات الجامعة

كان أبو الوفاء المهندس صديقاً لأبى حيان، وكان فيما يذكر ابن خلكان أحد الأئمة المشاهير فى علم الهندسة وله فيه استخراجات غريبة لم يسبق إليها، ولذلك لُقب بـ (المهندس)، وكان لأبى الوفاء الفضل فى تقديم أبى حيان للوزير أبى عبد الله ابن العارض المعروف بابن سعدان الذى استوزره صمصام الدولة البويهى سنة ٣٧٢هـ وكان محباً للعلم والأدب، وتوثقت صلة أبى حيان بالوزير ابن العارض حتى صار من سمّاره، واختصه بمسامرته فسامره سبعاً وثلاثين ليلة يدور الحديث فى كل ليلة حول مسألة يطرحها الوزير ابن العارض فى الفلسفة أو المنطق أو العلم أو الأدب أو اللغة فيجيب عنها أبو حيان، وطلب أبو الوفاء المهندس أن يسجّل أبو حيان مادار من مسامرات فى تلك الليالى فى كتاب فاستجاب لرغبته وجمع هذه المسامرات لتشكّل كتاب (الإمتاع والمؤانسة) بأجزائه الثلاثة. وقد أراد أبو الوفاء أن يخرج كتاب (الإمتاع والمؤانسة) فى ثوب علميّ جيّد فاشترط على أبى حيان أن يكون «الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه مشروحاً، والإسناد عالياً متصلاً، والمتن تامّاً بيّنا، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً متصدراً، والتعريض قليلاً يسيراً»[1] كما طلب منه أن يتوخى «الحق فى تضاعيفه وأثنائه، والصدق فى إيضاحه وإثباته» وأن يتقى «الحذف المخلّ بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر» وأن يحذر تزيينه بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عمّا لايستغنى عنه» وأن يعمد إلى الحسن فيزيد فى حسنه، وإلى القبيح فينقص من قبحه، وأن يقصد الإمتاع نثراً وشعراً، وألا يفصح عمّا تكون الكناية عنه استر للعيب «فإن الكلام صلف تيّاه، لايستجيب لكل إنسان، ولايصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطية مغرور، وله أرن كأرن المهر، وإباء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو يتسهّل مرة ويتعسّر مراراً، ويذل طوراً ويعز أطواراً»[2].

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ٨-٩.

(٢) نفسه ٩.

وتدل نصائح أبي الوفاء على مابلغه من ثقافة أدبية ذي و على وعي كبير بخصائص البلاغة وموازين الكلام، وهو حريص على أن توضع كل كلمة في موضعها الصحيح، ومتى يحسن الكلام أو يقبح، وفي أي موضع تصح الكناية، وأن تكون الغلبة للتصريح وأن يكون التعريض قليلاً إيثاراً للوضوح وتجنباً للغموض والتعقيد، وتفصح نصائحه كذلك عن وعية بعملية الإبداع ذاتها وما يتصل بالإلهام، وما ينبغي أن يكون بين اللفظ والمعنى من تآلف وتجانس «ولاتعشق اللفظ دون المعنى ولاتهو المعنى دون اللفظ».، ومع ذلك فهو ينصحه بألا يحتذى طريقة أهل الإنشاء ولاينسج على منوالهم فيخاطبه بقوله : «وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء في جانب، فإنّ صناعتهم يفتقر فيها أشياء يؤاخذ بها غيرهم، ولست منهم فلا تتشبه بهم، ولاتجر على مثالهم، ولاتنسج على منوالهم، ولاتدخل في غمارهم، ولاتكثر بياضك سوادهم ولاتقابل بفكاهتك براعتهم»[1].

وكأنما أراد أبو الوفاء أن يحافظ أبو حيان التوحيدى على مذهبه في الكتابة، وألا يتشبه بأساليب الكتاب الضاربة في التصنّع، الجارية على سنن التكلف والغموض. وما كان لأبي حيان أن يخالف رغبة صديقه أبي الوفاء لأنه غير جاحد لأياديه القديمة والحديثة ولامنكر لنعمة، وحتى يشفى مابنفسه من موجدة إذ ظنّ أنه آثر ابن العارض عليه بأحاديث وأسرار، ويبدو أنّ أبا الوفاء أراد في البداية من أبي حيان أن يسرد عليه شفاهة جميع ما جرى ودار بينه وبين ابن العارض فشقّ ذلك على أبي حيان واقترح أن يجمعه له في كتاب. يقول أبو حيان مخاطباً أبا الوفاء : «وأنا أفعل ماطالبتني به من سرد جميع ذلك، إلا أنّ الخوض فيه على البديهة في هذه الساعة يشقّ ويصعب، بعقب ما جرى من التفاوض، فإن أذنت جمعته كله

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ١٠.

فى رسالة تشتمل على الدقيق والجليل، والحلو والمرّ، والطرىّ والعاسى، والمحبوب والمكروه»[1].

ولايفوت أبا حيان أن يعتذر لأبى الوفاء مؤكداً ما أسبغه عليه من مكرمات فيخاطبه بقوله : «أأنا أدعك واجداً علىّ، وأرقد وأنت ما قت لى، وأجد حسّ نعمة أنت وهبتها إلىّ، وألذ عيشاً أنت أذقتنى حلاوته. أأنسى أياديك وهى طوق رقبتى، ونجاة عينى، وحشو نفسى، وراحة حلمى، وزاد حياتى، ومادة روحى؟ هيهات، هذا بعيد من القياس، وغير معهود بين أحرار الناس»[2].

وقد جاء كتاب «الإمتاع» موافقاً لاسمه فقد وصفه القفطى بأنه كتاب ممتع على الحقيقة لمن له مشاركة فى فنون العلم، فإنه خاض كل بحر، وغاص كل لجة»[3].

ينقسم حديث المسامرة إلى ليال حيث تستأثر كل ليلة بموضوع خاص يختار الوزير ابن سعدان[4] فى صورة سؤال يوجهه إلى أبى حيّان فى اللغة أو الفلسفة أو الأدب أو فى أى موضوع آخر، فيجيب أبو حيان كاشفاً عن ثقافته العميقة وقد يتدخل الوزير بسؤال استطرادى أو ايضاحى تتفرع عنه إجابات أخرى داخل مسامرة الليلة فيؤدى ذلك إلى الاستطراد والانتقال من موضوع إلى آخر، فإذا انتهى أبو حيان من إجابة الوزير على سؤاله يطلب منه أن يختم ليلته بملحة أو طرفه أو نادرة، وقد يحدث أن يأتى الوزير بأسئلة مدونة فى رقعة وقد يطلب من أبى حيان أن يجيبه على سؤاله مدوّناً فى ليلة تالية، وتبدو شخصية الوزير واضحة قويّة خلال المسامرات؛ فهو

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ٨.

(٢) نفسه، ص ١١.

(٣) أخبار الحكماء ص ٢٨٣.

(٤) ابن سعدان هو نفسه ابن العارض.

لايكتفي بدور السائل أو المتلقي وإنما قد يشارك أبا حيان رده ويكون له مداخلات معه، وقد يخالفه الرأي في بعض إجاباته وقد يستحسن بعض الإجابات أو يستهجنها، بل إن شخصيته لتبدو واضحة منذ الليلة الأولى حين يوضح لأبي حيان أن نفسه تاقت إلى حضوره للمحادثة والتأنيس ليتعرف منه أشياء كثيرة مختلفة لاتجد جواباً لها في نفسه سيثرها في المجلس بعد المجلس على قدر ما يسنح ويعرض، ولكنه يشترط عليه أن يجيب عن ذلك كله باسترسال وسكون بال وألا يخل عليه بشيء من علمه وأن يتنكب طريقة البغداديين في الاستطراد والخروج من فن إلى فن، وأن يجزم إذا قال، ويبالغ إذا وصف، ويصدق إن أسند ويفصل إن حكم وأن يكون جريئاً في كلامه، شجاعاً في آرائه، بعيداً عن الحبسة والتأطر، ويبصره بأنه سيستدل مما يسمعه منه في جوابه على ما قد ينطوي عليه حديثه من صدق أو زيف[1].

ويوافق أبو حيان على مطالب الوزير ويستأذنه في إسقاط الكلفة اللغوية من أساليب التعظيم والتفخيم في مخاطبته مكتفياً بكاف الخاطبة وتاء المواجهة حتى يتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض وحتى يركب جدد القول من غير تقية ولا انخياش[2]. فيأذن له الوزير بذلك كاشفاً في حديثه عن سعة صدره وقوة يقينه وشدة تواضعه مؤكداً أن الرياسة لاتكون إلا حين تصغر من شوائب التيه ومتابع الزهو والكبرياء[3]. ويبدو أنه يسعد في الليلة الأولى حول متعة الحديث ويوضح سمات الحديث الجيد ... شهياً إذا كان من خطرات العقول ... ختم بالصواب في نغمة ناعمة، وحروف متقاومة، ولفظ عذب، ومأخذ سهل،

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ١٩-٢٠.

(٢) نفسه ٢١.

(٣) نفسه ٢١.

ومعرفة بالوصل والقطع، ووقف بالنثر والسجع، وتباعد من التكلف الجافي، وتقارب في التلطف الخافي». ويذكر كذلك أن الحديث معشوق الحس بمعونة العقل، ويشير إلى خلط الحديث بالباطل أي بالمزج بين الواقع والخيال فيما يعرف بـ «الخرافات» مثل (هزار أفسان) وهو كتاب في الخرافات يضم ألف خرافة ويعدّه بعض الباحثين أصلاً لكتاب (ألف ليلة وليلة) ويستطرد أبو حيان فيناقش بعض الفروق اللغوية المتصلة بـ (الحديث) كالفرق بين (قديم) و(عتيق) والفرق بين (الحادث) و(المحدث) وكذلك الفرق بين (الحدثان) بالفتح و(الحدثان) بالكسر، فالأول موضوع لما هو مضارع للحادث والثاني اسم للزمان فقط لأنه يقال (كان كذا وكذا في حدثان (بكسر الحاء) ما ولي الأمير» أي في أول زمانه، وحين تؤذن النية بالرحيل تظهر شخصية الوزير ابن سعدان فيبدى إعجابه واستحسانه بمامساقة أبو حيان من حديث وما ذكره من روايات، مشيداً بوفاء أبي حيان في الترحّم على شيخه أبي سعيد «فما كلٌ يسمح بهذا في مثل هذا المقام، وما كل أحد يأبه لهذا النعال» ثم يقول له : «هات ملحة الوداع حتى نفترق عنها، ثم نأخذ ليلة أخرى في شجون الحديث فيقول أبو حيان[1] : «حدثنا ابن سيف الكاتب الراوية، قال : رأيت جحظة قد دعا بنّاء ليبني له حائطاً، فحضر، فلما أمسى اقتضى البنّاء الأجرة، فتماكسا وذلك أن الرجل طلب عشرين درهماً، فقال جحظة : إنما عملت يا هذا نصف يوم وتطلب عشرين درهماً؟ قال : أنت لاتدري، إني قد بنيت لك حائطاً يبقى مائة سنة، فبينما هما كذلك وجب الحائط وسقط، فقال جحظة : هذا عملك الحسن؟! قال : فأردت أن يبقى ألف سنة؟ قال : لا، ولكن كان يبقى إلى أن تستوفي أجرتك»

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ٢٤ ومابعدها.

(٢) نفسه، ص ٢٨

## موضوعات (الإمتاع والمؤانسة)

وتتنوع الموضوعات التى تدور حولها مجالس ومسامرات (الإمتاع والمؤانسة) ويمكن أن نصنفها فى الدوائر الآتية :

### ١- شخصيات بارزة فى العلم والأدب :

دار الحديث فى بعض الليالى حول كوكبة من الشخصيات البارزة فى العلم والفلسفة والمنطق والأدب؛ ففى الليلة الثانية يطلب الوزير أن يحدد أبو حيان صفات العلماء المعاصرين كأبى سليمان المنطقى وابن زرعة وابن الخمار وابن السمح والقومسى ومسكويه ونظيف ويحيى بن عدى وعيسى بن على فيعتذر أبو حيان للوزير متعللاً بأن ذلك أمر شاق ولايستطيع أن يجسر عليه، فلايقبل الوزير عذره ويوجهه إلى أن يذكر لكل عالم أشهر صفاته، ويلفته إلى ما لاح منه لعينيه وتجلى لبصيرته وما يراه فيه من رأى فينزل على رغبته، ويبدأ بوصف شيخه أبى سليمان المنطقى فيرى أنه «أدقهم نظراً، وأقعرهم غوصاً، وأصفاهم فكراً، وأظفرهم بالدرر، وأوقفهم على الغرر، مع تقطع من العبارة، ولكنة ناشئة من العجمة، وقلة نظر فى الكتب، وفرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز، وبخل بما عنده من هذا الكنز»[1].

وواضح أنّ أبا حيان يبدو موضوعياً فى وصفه لشيخه، فلايفوته – وهو يعدد محاسنه ومناقبه – أن يشير إلى بعض عيوبه ومثالبة.

أما ابن زرعة فهو «حسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية، جيّد الوفاء بكل ما جلّ من الفلسفة» ولكنه يعيب عليه

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ٣٣.

توزع فكره في التجارة، وحرصه على جمع المال، وإقباله على الدنيا ولولا تلك المثالب لبلغ الغاية في تخصصه.

وأما ابن الخمار الطبيب الفيلسوف المترجم الذى نقل كتباً كثيرة من السريانية إلى العربية فهو «فصيح سبط الكلام، مديد النفَس، طويل العنان، مرضيّ النقل، كثير التوفيق»، وإذا كانت تلك حسناته، فلايفوته أن يرصد للوزير سيئاته، فهو «يخلط الدُّرّة بالبعرة، ويفسد السمين بالغثّ، ويرفع الجديد بالرثّ، ويشين جميع ذلك بالزهو والصلف»[1].

وأما ابن السمح المنطقى فيرى أبو حيان أنه دون زملائه في الحفظ والنقل والنظر والجدل، «وهو بالمتبع أشبه، وإلى طريقة الدّعيّ أقرب» ويرى أن الذى يحطه عن مراتب زملائه شيئان: «أحدهما بلادة فهمه، والآخر حرصه على كسبه، فهو مستفرغ محّ البال، مأسور العقل، يأخذ الدانق[2] والقيراط والحبّة والطسّوج والفلس بالعسرف والوزن والتطفيف والتقلب متى لم ينق من دنس الدنيا لم يعبق بفوائح الحكمة، ولم يتفوّح بردع الفلسفة، ولم يقبل شعاع الأخلاق الطاهرة المفضية إلى سعادة بالآخرة»[3].

وأمّا النوشجانى المتفلسف، فهو «حسن البلاغة، حلو الكناية، كثير الفقر العجيبة، جمّاعة للكتب الغريبة، محمود العناية في التصحيح والإصلاح والقراءة، كثير التردُّد في الدراسة، إلا أنه غير نصيح في الحكمة لأن قريحته ترابية، وفكرته سحابية، فهو كالمقلّد بين المحققين، والتابع للمتقدمين، مع حبّ للدنيا شديد، وحسد لأهل الفضل عتيد»[4].

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ٣٣.

(٢) الدانق: سدس الدرهم. والطسوج: ربع الدانق.

(٣) الإمتاع والمؤانسة، ص٣٤.

(٤) نفسه ص ٣٤–٣٥.

ويقسو أبو حيان في حكمة على مسكويه فيرى أنه «فقير بين أغنياء، وعيّ بين أبيناء لأنه شاذ».

ويشيد بعيسى بن على ويصفه بأنه «حجة في النقل والترجمة، والتصرّف في فنون اللغات، وضروب المعاني والعبارات، وقد تصفّح ما لم يتصفح كثير من هذه الجماعة» ولكنه يعيب عليه بخله بعلمه حتى لايقدر أحد على خداعه في ورقة فارغة يأخذها منه(١).

وأما يحيى بن عديّ فقد كان مبارك المجلس لكنه لم يكن له باع في الإلهيات فكان ينبهر فيها ويضل في بساطها، ويستعجم عليه ما جلّ(٢).

وأما نظيف الطبيب المترجم فإنه «متوسط لايسفل عن أقلهم حظاً ولايعلو على أكثرهم نصيباً، ويده في الطب أطول، ولسانه في المجالس أجول، ومعه رفق وحذق في الجدل(٣).

ولعلنا قد أدركنا من خلال آراء أبي حيان رغبته في الاعتذار في بداية المجلس عن إبداء رأية لولا إصرار الوزير ابن سعدان لأن أبا حيان لم يركن إلى المجاملة والمداراة بل كان شجاع الرأي، لايداهن ولا يصانع، وإن كنا نظنّ أن صراحة آرائه التي كشفت عن مثالب معاصرية من العلماء قد جلبت علية متاعب كثيرة لعل أيسرها، ابتعادهم عنه وتجنبهم صحبته فضلاً عما تولده في نفوسهم من ضغائن وعداوات.

ولعل أبا حيان أدرك أن من مقتضيات مصاحبته الوزير ابن سعدان أن يكون

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ٣٧.

(٢) نفسه ٣٧.

(٣) نفسه ٣٧.

صادق الرأى، ولذلك فهو يصوّره فى الليلة الثالثة بنفر من رجال السوء كبهرام المجوسى وابن مكيخا وابن طاهر ويحذره من شرورهم وخبثهم[١].

وقد صدّر الليلة الرابعة برأيه فى صديقه أبى الوفاء المهندس، فاعترف بفضله وأثنى على خلاله[٢]، ويسأله بن سعدان فى مجلس الليلة ذاتها عن رأيه فى ابن عباد ومايعرفه عن أخلاقه وعاداته وعلمه، ويحاول أبو حيان أن يكون موضوعياً فى رأيه، فيبدأ بتعداد محاسنه، ذاكراً أنه «كثير المحفوظ، حاضر الجواب، فصيح اللسان، قد نتف من كل أدبٍ خفيف أشياء، وأخذ من كل فن أطرافاً»[٣].

ويشير إلى انتمائه إلى كلام المتكلمين المعتزلة، وأنه شديد التعصب على أصحاب العلوم الدنيوية كالهندسة والطب والفلسفة، ولكنه لايلبث أن يصبّ عليه جام غضبه، فـ «الناس كلهم محجمون عنه، لجرأته وسلاطته، واقتداره وبسطته؛ شديد العقاب، طفيف الثواب، طويل العتاب، بذئ اللسان، يعطى كثيراً قليلاً، مغلوب بحرارة الرأس، سريع الغضب، بعيد الفيئة، قريب الطيرة، حسود حقود»[٤].

ويسرف أبو حيان فى ذمّ ابن عبّاد ويبالغ فى إظهار نقائصه، ولانستطيع أن نأخذ أوصاف أبى حيان باعتبارها حقائق مؤكدة لأنه يصدر عن آرائه وهو فى موقف خصومة مع ابن عبّاد بعد ازوراره عنه وازرائه به، مما جعله يؤلف فيه وابن العميد رسالته فى (ذم الوزيرين) ولايمكن الاعتداد برأى يصدر عن خصومة أو هوىً.

ولم تنفرد الليلة الرابعة بالحديث عن ابن عبّاد وحده بل نجد فيها ذكراً لعلماء

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ٤٤.
(٢) نفسه ٥٠.
(٣) نفسه ٥٤.
(٤) الامتاع والمؤانسة ص ٥٤-٥٥.

صاروا أعلاماً في أبوابهم كالخليل في العروض، وأبي عمرو بن العلاء في اللغة، وابن نوبخت في الديانات، وابن مجاهد في القراءات، وابن جرير في التفسير، والكندي في الفلسفة وأرسطاليس في المنطق، والجاحظ في الحيوان.

وقد دارت الليلة الخامسة حول شخصيات أدبية أخرى، فيقارن بين ثلاثة من الكتّاب هم ابن عبّاد وابن العميد وأبي اسحق الصابئ، وطبيعي أن المقارنة لن تكون في صالح ابن عبّاد، فهو لم يتبوأ مكانه في صناعة الكتابة فيما يرى أبو حيان عن مقدرة أوموهبة بل لأن الناس لايستطيعون أن يقولوا له أخطأت وإنما يجعلون خطأه صواباً. أما ابن العميد فكان نصيبه من النحو قليلاً، ولايرجح في الموازنة سوى أبي اسحق الصابى، «فإنه أحبُّ الناس للطريقة المستقيمة، وأمضاهم على المحجة الوسطى» ومما رجح أبا اسحاق الصابي عند أبي حيان أن «معانيه فلسفية» وهو مايكلف به ابو حيان ويمثل أظهر خصائصه الأسلوبية، فهما يتشابهان من هذه الناحية.

ولايكاد أبو حيان يسترسل في حديثه حتى يداخله ابن سعدان متسائلاً عما إذا كان من معاصري هؤلاء الأدباء الثلاثة من يلحق بهم ويدخل في زمرتهم؟ فيذكر أبو حيان أمثلة لبعضهم كأبي طالب الجراحي كاتب المرزبان ملك الديلم وأبي الحسن الفلكي من أهل البصرة «وهو حسن الديباجة، رقيق حواشي اللفظ، وهو أحدثهم غرباً، وأغزرهم سكباً»[1].

المناظرات:

وفي كتاب (الامتاع والمؤانسة) مناظرات طريفة تعكس تطور الحياة الفكرية وارتقاء العقل، فقد دار الحديث في الليلة السابعة حول المناظرة بين علم الحساب والبلاغة، وهو صدى لمناظرة جرت بين ابن عبيد وأبي حيان حول هذين الموضوعين، فابن عبيد يتعصب لعلم الحساب فيرى أنه انفع وأفضل وأعلق بالملك،

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ٦٠.

والكتابة مجال للهزل، وهو صناعة معروفة بالمبدأ موصولة بالغاية حاضرة الجدوى سريعة المنفعة، أما البلاغة فهي زخرفة وحيلة، كما أن مصالح العامة والخاصة معلقة بالحساب، ويرد أبو حيان بتفضيل البلاغة على الحساب فيذكر أن الدواوين التي ينفرد أصحابها فيها بعلم الحساب فقيرة إلى إنشاء الكتب، فلاغنى للحساب عن البلاغة لأنها تستند إلى العقل، وبها تقام الحجة، وأما قول ابن عبيد بأن الدولة يكتفى فيها بمنشئ واحد ولايكتفى فيها بمائة كاتب حساب، فهو حجة عليه لأن الكثرة لاتعنى الأهمية، فنحن نحتاج إلى الأساكفة أكثر مما نحتاج إلى العطارين، ولايدل هذا على أنّ الإسكاف أشرف من العطار، كما أنّ الأطباء أقلّ من الخياطين ونحن إليهم أحوج، ولكن هذا لايدل على أن الطبيب دون الخيّاط. وأما قول ابن عبيد بأن البلاغة هزل وأن أصحابها يسترقمون فهذا فى رأى أبي حيان خلط وشنع من القول، فالبلاغة هي الجد، وهي الجامعة لثمرات العقل، لأنها تحق الحق، وتبطل الباطل، كما أن أدعاءه فيه زراية على السلف الصالح والصدر الأول(١).

والمناظرة بهذا النحو تعكس الجدل والتنافس والتحاسد الذى نشب بين البلاغيينَ عامة والكُتّاب خاصة وبين علماء العلوم الرياضية، فكلاهما يتصوّر أن الانتقاص من صاحبه والإزراء به يعلى من مكانته فى المجتمع ويرفع منزلته لدى الأمراء والوزراء

ومن المناظرات المهمة التى يحتفظ بها كتاب (الإمتاع والمؤانسة) تلك المناظرة الفلسفية العميقة التى دارت بين أبى سعيد السيرافى وأبى بشر متى بن يونس فى حضرة الوزير ابن الفرات، وقد دارت المناظرة حول المنطق اليونانى والنحو العربى، ونقلها أبو حيان للوزير ابن سعدان فى الليلة الثامنة من مسامراته، وتبدأ المناظرة

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ١٠١.

باحتجاج متى بن يونس للمنطق وتعصبه له، فهو يرى أنه «لاسبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق»[1].

وحين يسأل متّى بن يونس عن تعريف المنطق، يقول «إنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان، فإنى أعرف به الرجحان من النقصان، والشائل من الجانح».

ويتصدّى له أبو سعيد السيرافي المنافح عن النحو العربى، مخطئاً له فى تعريفه ومصحّحاً «لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنّا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صحيحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث عن العقل»[2] ويردُّ على تشبيه المنطق بالميزان بأن ليس كل ما فى الدنيا يوزن، فهناك ما يكال ومايذرع، وإذا كان أرسطاليس قد وضع المنطق على لغة أهله ومايتعارفونه بها من رسومها وصفاتها فهو ليس ملزماً للعرب أو لمن لايتكلمون اليونانية.

ويردُّ متّى بن يونس بأن المنطق يبحث فى المعقولات والمعانى المدركة والناس فى المعقولات سواء لأن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الأمم وكذلك ما أشبهه[3].

ويحاججه أبو سعيد السيرافي بأن هذا المثال تمويه وأن الأمر ليس هكذا، فإذا كان الناس يتفقون فى إدراك المعقولات فإنّ ذلك لايتأتى إلاباللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، فكيف يدعو إلى تعلّم منطق اليونان دون معرفة لغتهم، وهى لغة عفت منذ زمان طويل وباد أهلها؟ ويردُّ متيّ بأنه إذا كانت اللغة بادت مع أهلها فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدّت المعانى. فيجب أبو سعيد بأنه حتى مع التسليم

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ١٠٨.

(٢) نفسه ١٠٩.

(٣) نفسه ١١١.

بذلك فمن يضمن أن الترجمة لم تحرف ولم تغير ولم تنقص أو تزيد ؟

ويناجئ أبو سعيد مناظره بسؤاله عن حرف الواو الدائر في كلام العرب، ومعانيه متميزة عند أهل العقل، ويطلب منه أن يستخرج معانيه من ناحية منطق أرسطاليس من حيث أحكامه ومواقعه ووجوهه، فيبهت متّى قائلاً إن هذا من أبواب النحو، «ولا حاجة بالمنطقي إليه، وبالنحويّ حاجة شديدة إلى المنطق، لأن المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ».

فيجيبه أبو سعيد موضحاً ما ينطوي عليه كلامه من خطأ، لأن الكلام والنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة والحديث والإخبار والاستخبار والعَرْض والتمني والنهي والحض والدعاء والنداء والطلب كلها من وادٍ واحد بالمشاكلة والمماثلة، فالنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو، ولكنه مفهوم باللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي[1].

ويظلُّ أبو سعيد يُباهت خصمه بمسائل نحوية تعضّد وجهة نظره في أهمية النحو العربي وفي القول بأن المنطق اليوناني لايعكس إلا خصائص لغته وأن الاكتفاء بتعلمُّه دون تعلمّ النحو لايغني شيئاً، وتنحرف المناظرة في بعض جوانبها فتعكس تعصب المتناظرين تعصُّباً يطغي على الحوار العلمي ويخلّ بإجرائه.

وهناك مناظرة أخرى بين المتكلم والمترجم فرد لها أبو حيان مجلس الليلة والعشرين، وقد تولدت عن اقتراح للوزير ابن سعدان حين رغب أن يسمع في مرتب النظم والنثر «وإلى أي حدّ يتهيان، وعلى أي شكل يتفقان، أيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وأدخل في الصناعة، وأولى بالبراعة» ؟

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ١١٤، ١١٥.

(٢) نفسه ٢، ١٣٢.

ولم تجر المناظرة حول هذا الموضوع بين متناظرين محددين ، كما تقتضي المناظرة بالمعنى الدقيق للكلمة ، بل جاءت في صورة أصوات متعددة ، وآراء متباينة بعضها ينتصر للنثر ، وبعضها الآخر يفضل النظم ، فبدأ برأى أبى عابد الكرخي حيث يرى أن «النثر أصل الكلام ، والنظم فرعه ، والأصل أشرف من الفرع ، وإن كان لكل منهما زائنات وشائنات ، فأما زائنات النثر فهى ظاهرة لأن جميع الناس فى أول كلامهم يقصدون النثر ، وإنما يتعرضون للنظم فى الثانى بداعية عارضة ، وسبب باعث ، وأمر معين»[1] .

ويضيف إلى ذلك سبباً آخر فى تفضيل النثر ، فمن شرفه أن الكتب النازلة من السماء على الرسل مع اختلاف اللغات كلها منثورة . ومن دواعى تفضيل النثر كذلك أن الوحدة فيه أظهر ، والتكلف منه أبعد ، كما أن الإنسان لاينطق من لدن طفولته إلى آخر عمره إلا بالمنثور ، فهو طبيعى بالبدأة بخلاف النظم الذى هو صناعى «يدخل فى حصار العروض وأسر الوزن وقيد التأليف مع توقى الكسر ، واحتمال أصناف الزحاف» .

ويأتى رأى عيسى الوزير مفضلاً النثر أيضاً ؛ فهو يرى أن النثر نتاج العقل ، والنظم نتاج الحس ، ولدخول النظم فى طىّ الحس دخلت إليه الآفة ، وغلبت عليه الضرورة ، واحتيج إلى الإغضاء عمّا لايجوز مثله فى الأصل الذى هو النثر .[2]

وينقل رأياً آخر لابن طرّارة وكان من فصحاء أهل العصر بالعراق يتعصر فيه للنثر فيرى أن «النثر كالحرّة ، والنظم كالأمة ، والأمة قد تكون أحسن وجهاً ، وأدمث شمائل ، وأحلى حركات ، إلا أنها لاتوصف بكرم جوهر الحرّة ولابشرف عرقها وعتق نفسها وفضل حيائها»[3] .

---

(1) الإمتاع والمؤانسة ص ٢-١٣٣ .

(2) نفسه ٢ - ١٣٤ .

(3) نفسه ٢ - ١٣٤ .

ويذكر كذلك رأى أحمد بن محمد كاتب ركن الدولة الذى يرى أن «الكلام المنثور أشبه بالوشى، والمنظوم أشبه بالنير المخطط، والوشى يروق ما لا يروق غيره»[1].

ويعرض أبو حيان بعد ذلك آراء الفريق الآخر الذى يفضل النظم على النثر، ومنهم السلامىّ الذى يرى أنّ النظم صناعة خاصة لها نظامها وقوانينها، فهو صناعة الخاصة، وقد قصر النثر عن هذه الصناعة الشريفة فصار بذلة لكافة الناطقين به من الخاصة والعامة والنساء والصبيان.

ومن فضائل النظم أنه يتغنّى به وحده دون النثر، و«الغناء معروف الشرف، عجيب الأثر، عزيز القدر، ظاهر النفع فى معاينة الروح، ومناغاة العقل، وتنبيه النفس، واجتلاب الطرب وتفريج الكرب، وإثارة الهزّة، وإعادة العزّة، وإذكار العهد، وإظهار النجدة واكتساب السلوة، وما لا يحصى عدده»[2].

ومن فضائل النظم كذلك أنه يقال: ما أحسن هذه الرسالة لو كان فيها بيت من الشعر، ولا يقال ما أحسن هذا الشعر لو كان فيه شئ من النثر، لأن صورة المنظوم محفوظة، وصورة النثر ضائعة»[3].

ويعرض رأى ابن نباتة الذى يفضّل فيه النظم على النثر، فمن فضل النظم أن الشواهد لا توجد إلا فيه، والحجج لا تؤخذ إلا منه. وبينما يرى فريق أن من فضائل النظم أن الشعراء هم وحدهم الذين فازوا بعطايا الخلفاء والممدوحين، إذا بالفريق الآخر يعيب على الشعراء وقوفهم بين يدى الخلفاء مستعطفين متكسّبين بشعرهم

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ٢ : ١٣٥.

(٢) نفسه ٢ : ١٣٦.

(٣) نفسه ٢ : ١٣٦.

مع إراقة ماء الوجه والتعرض للذلة والهوان، ويأبى أبو حيان في ختام المناظرة أن ينتصر لأحد الفريقين، ويؤثر أن يعدل بينهما، فللنثر فضيلته التي لاتنكر، وللنظم شرفه الذي لايجحد ولايستر، لأن مناقب النثر في مقابلة مناقب النظم، ومثالب النظم في مقابلة مثالب النثر، والذي لابدّ منه فيهما السلامة والدقة، وتجنب العويص ومايحتاج إلى التأويل والتخليص»(١).

ولاغرابة في موقف أبي حيّان، فهو - وإن كان كاتباً - إلا أنه أديب مبدع، يعرف قيمة العمل الإبداعي، شعراً كان أو نثراً.

### قضايا فلسفية

عُرف أبو حيان بثقافته الفلسفية الواسعة حتى لُقّب بـ (فيلسوف الأدباء)، ولم تخل معظم مؤلفاته من مناقشة بعض القضايا الفلسفية خاصة ما كان مطروحاً للجدل على الساحة الفكرية في عصره، وحسبنا أن نقرا ماكتبه في (المقابسات) وماطرحه من أطروحات فلسفية في (الهوامل والشوامل)، وقد حظيت تلك القضايا بنصيب وافر في كتاب (الامتاع والمؤانسة) فخصصت ليال بأكملها للحديث عنها، ففي الليلة الثالثة عشرة طُرح بحث فلسفي عن النفس، بيّن أبو حيان في بدايته مايكتنف الكلام حولها من صعوبة، وأشار إلى اختلاف الفلاسفة وتباين مواقفهم من هذه القضية، فمنهم من يرى أن النفس تعمل بذاتها من غير حاجة إلى البدن، ولذلك، فهي لاتفسد بفساد البدن، وهي لاتموت لأنها جوهر لامادي بل تنتقل من حال إلى أخرى، كما أنها ليست بهيولي وإلا لكانت قابلة للمثل والمقادير، كما أنها ليست بجسم لأنها نافذة في جميع أجزاء الجسم وهي تختلف عنه لأنها

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ٣ : ١٣٩.

(٢) نفسه ص ١٩٩-٢٠٠

حيّة أبداً. والنفس كذلك ليست بعرض لأن العرض لايوجد إلا فى غيره، وينقل أبو حيان كلاماً لأبى سليمان عن النفس ويطيل فى حديثه الفلسفى حتى ليحس الوزير ابن سعدان بأنه لم يترك زيادة لمستزيد فيختم الليلة بقوله[1]: «قد جرى فى حديث النفس أكثر مما كان فى النفس».

ويتوده الحديث عن النفس إلى الحديث عن السكينة، فيخصص لها الليلة الرابعة عشرة حين يسأله ابن سعدان عن معنى السكينة، فيجيبه بأن السكائن أنواع، منها الطبيعية، والنفسية والعقلية والإلهية، فالسكينة الطبيعية هى اعتدال المزاج فى العناصر الطبيعية بحيث يكون أثر العقل فيها واضحاً تتخلع الوقار على صاحبها، والسكينة النفسية تعنى الروية المماثلة للبديهة، ويكون لصاحبها سمت ظاهر، ورنو دائم وإطراق لاوجوم معه، وغيبة بلاغفلة، وشهامة بلاطيش، وأما السكينة العقلية فهى تتجلى فى تناسق الأفكار والخواطر، وإتزان الفكر فى طلب الحق، وأما السكينة الإلهية فليس لها وصف محدّد، لأنها روحانية تجعل الإنسان فى صفاء دائم وتسمو به إلى مقام (صفو الصفو)، وهى كالحلم فى الانتباه، وكالإشارة فى الحلم، ولكنها ليست حلماً ولا انتباهاً فى الحقيقة[2]. ويقاس ما يفيض على الإنسان من تلك السكينة بقدر مايتمتع به من نور العقل، وحبة الطبيعة، واعتدال المزاج والأفعال، وطهارة السر، وصواب القول[3]. وهى نسبية فى إشعاعها بحسب ما يتوافر للمرء من صفات، ويرى أبو حيان أن أعلى مراتب السكينة هى مايسمو بالنفس إلى آفاق علوية فلايكون لأصحابها نسبة من الخلق إلا الخلقة الحسية

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ٢٠٦.

(٢) نفسه، ص ٢٠٧

(٣) نفسه، ص ٢٠٨.

(٤) نفسه، ص ٢٠٩.

والعشرة البشرية[٤].

وفى الليلة الخامسة عشرة يدور نقاش فلسفى حول مفهومى «الممكن» و«الواجب»، فيعرف «الممكن» بأنه «شبيه بالرؤيا لابدن له يستقل به ولا طبيعة يتحيز فيها» .... وكما أنَّ الرؤيا ظل من ظلال اليقظة، والظل ينقص ويزيد إذا قيس إلى الشخص، فكذلك «الممكن» بعدُّ ظلاً من ظلال الواجب، فطوراً يزيد تشابهاً للواجب وطوراً ينقص تشاكهاً للممتنع، وطوراً يتساوى بالوسط[١].

أما «الواجب» أو ماهو «ضرورى الوجود» فيعرف بأنه «لاعَرَض له، لأنه حدّ واحد، وله نصيب من الوحدة بدليل أنه لاتغيُّر ولاحيلولة لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالحدثان ولا بالطبيعة ولا بالوهم ولا بالعقل، بل العقل ينقاد له والطبيعة تسلم إليه»[٢].

ويدور فى الليلة ذاتها نقاش فلسفى حول موضوع آخر هو الفرق بين العقل والحس؛ فالعقل ثابت، أما الحس فهو متغيِّر؛ فالرقم على الماء لاصورة له، لأن صفحة الماء لاثبات لها، وكذلك الخط فى الهواء، وقد يوصف العقل بشهادة الحس كما يوصف الحس بشهادة العقل إلا أن شهادة العقل للحس كشهادة المولى للعبد[٣]، كما أن العقل يحكم فى الأشياء الروحانية البسيطة الشريفة من جهة الصور الرقيعة، أما (الحواس) فتعلق بالصفات البائدات المتغيرات[٤].

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ص ٢١٦.
(٢) نفسه، ص ٢١٦.
(٣) نفسه ، ص ٢٢٠.
(٤) نفسه، ص ٢٢٠.

ويخوض أبو حيان في قضايا فلسفية شائكة كقضية الجبر والقدر التي طرحها في الليلة السادسة عشرة، فيطرح سؤالاً عن الفرق بين القضاء والقدر، ويجيب نقلاً عن أبي سليمان - بأن القضاء مصدره من العلم السابق أما القدر فمورده بالأجزاء الحادثة، ويطرح ما ورد في الأثر من قوله «لا تخوضوا في القدر فإنه سر الله الأكبر»، ويعلل ذلك بأن الناموس ينطق بما هو استصلاح عام، ليكون النفع به شائعاً في سكون النفس، فالله بحكمته قد اخفى هذا العلم عن البشر وجعل لهم الخيرة فيه، فوضح أن الحكمة في طيّه لأن عجز الناظرين يفضى بهم إلى الحيرة، والحيرة مضلة، والمضلة مهلكة[1].

ويجعل أبو حيان الليلة الخامسة والثلاثين معرضاً لحوار حول ثلاث من القضايا الفلسفية، هي الفرق بين الإرادة والاختيار، والمحبة والشهوة، والنفس والروح، وبالنسبة للقضية الأولى. فهو يرى «أن كل مراد مختار، وليس كلّ مختار مراداً، لأن الإنسان يختار شرب الدواء الكريه وضرب الولد النجيب وهو لايريد ذلك، ويختار طرح متاعه في البحر إذا اضطر وهو لايريده، ولايحدث الاختيار إلا عن تفكير وتمييز، أما الإرادة فترتبط بالمباغتة، وربما حمل على طلب المراد بالكره الشديد[2].

ويوضح الفرق بين المحبة والشهوة فيرى أن الشهوة ألصق بالطبيعة. أما المحبة فتصدر عن النفس الفاضلة، وإن كان الإثنان يشتركان في كونهما انفعاليين[3].

ويطيل أبو حيان الوقوف أمام قضية النفس والروح، بسطاً القول فيهما، موضحاً الفرق بينهما، وقد أورد تعريفات كثيرة للنفس منها أن النفس مزاج الأركان، وأنها

---

(1) الإمتاع والمؤانسة ص ٢ : ٢٢٤

(2) نفسه، ص ٣ : ١٠٥

(3) نفسه ٣، : ١٠٥

روح حارة، وأنها جوهر ليس بجسم محرّك للبدن، وأنها تمام لجسم طبيعى ذى حياة، وأنها هوائية، وإذا كان الإنسان عاجزاً عن فهم نفسه وإدراك مغزاها، فعليه أن يسعى إلى إدراك ما يحقق لها السمو والصفاء، «فكل من كانت نفسه أصفى، ونوره أشع، ونظره أعلى، وفكره أثقب، ولحظه أبعد، كان من الشك أنجى، وعن الشبهة أنأى، وإلى اليقين أقرب»[1].

ومن المسائل الفلسفية الدقيقة التى عرض لها أبو حيان الفرق بين «الجزئى» و«الكلى» وصور العلاقة بينهما ويجيب عن ذلك بقوله: «إن الطبيعة تتدرج فى فعلها من الكليات البسيطة إلى الجزئيات المركبة، بينما يتدرج العقل من الجزئيات المركبة إلى البسائط الكلية. ومن أوجه العلاقة بين الكلى والجزئى أنه لاغنى لأحدهما عن الآخر، فالكلى مفتقر إلى الجزئى ليحلّ فيه حلولاً فعلياً، والجزئى مفتقر إلى الكلى لأنه يدوم فيه، ويصير بديمومته محفوظاً.

ويتصل بتلك المسألة تحديد الفرق بين مصطلح (الواحد) و(الكثير)، فقد يوصف الشئ بأنه واحد بالمعنى وهو كثير بالأسماء، ويوصف بأنه واحد بالاسم وهو كثير بالمعنى، ويوصف بأنه واحد بالجنس وهو كثير الأنواع، ويوصف بأنه واحد بالنوع وهو كثير بالشخوص.

(١) الإمتاع والمؤانسة ٣ : ١٠٩.

(٢) نفسه ٢ : ٨٨-٨٩.

## الغناء والموسيقى:

انتشر الغناء والموسيق انتشاراً واسعاً في العصر العباسي، وقد احتفى كتاب (الأغاني) بأخبار الغناء والمغنين، وكان لذلك أثره في ارتقاء الذوق والحس، وقد حظي موضوع الغناء والموسيقى بليلتين من ليالي (الإمتاع والمؤانسة)، فدار في الليلة الحادية والعشرين حديث حول تأثير الموسيقى في النفس والعقل؛ وقد بدأ بسؤال فنيّ طرحه الوزير ابن سعدان عن المغنيّ: لماذا يكون غناؤه أحلى وأعذب إذا ساندهُ في غنائه شخص آخر؟ ويأتي الجواب - نقلاً عن أبي سلمان - وملخصه أن اللحن الواحد يكون بالحسّ الواحد الذي قد يكون غليظاً أو كدراً فلا يحدث في نفس السامع هزة أو نشوة، أولايكون إحداثه للذّة على التمام والوفاء ؛ فإذا ثنّي المسموع وتوحّد النغم بالنغم قوي الحس للمدرك، وانتشى السامع، فنال مسموعين بالصناعة، ومسموعاً واحداً بالطبيعة[1]. ويتساءل كذلك عن سرّ الأثر الذي يحدثه الغناء في العقل ؛ إذ نرى العاقل تعتريه دهشة وأريحية واهتزاز عند سماع الموسيقى والغناء؟.

ويجيب على ذلك بأن العقل من شأنه السكون، ولكن الموسيقى تحرّكه وتطلقه من عقاله، فتبعث الإحساس، وتبث الإيناس، وتشوق النفس إلى عالم الروح والنعيم، وإلى محلّ الشرف العميم، وتبعث على كسب الفضائل الحسيّة والعقلية كالشجاعة والجود والحلم والحكمة والصبر، لأن الفضائل لاتقتنى إلا بالشوق إليها ولايتأتى ذلك إلا بمشوق وباعث وداع وهو ماتضطلع به الموسيقى، ويؤديه الغناء ؛ فينتج عنهما الأريحية والهزّة، والشوق والعزة؛ «فالأريحية للروح، والهزة للنفس، والشوق للعقل، والعزة للإنسان»[2].

(١) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ٨٢.
(٢) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ٨٢.

ويلفتنا هذا التصور الراقي والفهم الواعي لوظيفة الغناء والموسيقى وماتتركه من أثر في النفس والعقل؛ فهي تحفز السامع إلى عالم مثالي وتهذب النفوس، وترقى بالوجدان، وتبث فيه الإحساس بالسمو وتحركه إلى العمل الخلاق وتحقق له القيم النبيلة.

وقد تحدث أبو حيّان في الليلة الثامنة والعشرين عن أشهر المغنين في عصره؛ وذكر ماكان يحدثه الغناء من أثر في نفوس سامعيه ؛ فكان ابن فهم الصوفيّ إذا سمع غناء «نهاية» جارية ابن المغنّي وهي تشدو:

أستودع الله في بغداد لي قمراً بالكرخ من فلك الأزرار مطلعهُ
ودّعتـــه وبودّي لو يودّعني صفو الحياة وأنيّ لاأودّعهُ

فكان إذا سمعها تغني هذا الشعر ضرب بنفسه الأرض، وتمرّغ في التراب وخرّق المرقعة وصار كالمجانين، ومنهنّ (بلّور) جارية ابن اليزيدي التي كان ترجيعها يؤلف بين الأكباد المحرقة ويحسن إلى القلوب المتصدّعة والعيون الباكية، ومنهن (شعلة) التي طالما أثرت في سامعيها حتى ترى «أحداقهم باهتة، ودموعهم متحدّرة وشهيقهم قد علا». وكذلك زميلتها (صورة) التي كانت تستولي بغنائها على قلوب أهل مجلسها[1]، وطبيعي أن تمسّ هؤلاء المغنيات شغاف القلوب، وأن تؤثر في نفوسهم تأثيراً كبيراً، «لأنه قلّما يخلو إنسان من صبوة أو صبابة، أو حسرة على فائت، أو فكر في متمنّى، أو خوفٍ من قطيعة، أو رجاء لمنتظر، أو حزن على حالٍ، وهذه أحوال معروفة، والناس منها على جديلة معهودة»[2].

ويستدل مما يذكره أبو حيان على مابلغه الغناء من ازدهار في زمنه حتى ليقول[3]: «ولو ذكرت هذه الأطراب من المستمعين، والأغانيّ من الرجال والصبيان

(١) الإمتاع والمؤانسة ٢ ، ١٦٦ ومابعدها.

(٢) الإمتاع والمؤانسة ٢ ، ١٦٩.

(٣) نفسه ٢ ، ١٨٣.

والجوارى والحرائر لطال وأمل، وزاحمت كل من صنّف كتاباً فى الأغانى والألحان، . ويذكر أنه أحصى من القيان وهو فى الكرخ أربعمائة وستين جارية ومائة وعشرين حرّة وخمسة وتسعين من الصبيان البدور، وكلهم ممن يجمعون بين الحذق والحسن والظرف والعشرة فضلاً عن الغناء.

خصائص الأمم:

تطرق أبو حيان للبحث فى خصائص الأمم وذلك فى الليلة السادسة التى افتتحها الوزير ابن العارض بسؤال أبى حيان عما إذا كان يفضّل العرب على العجم أم العجم على العرب؟ وهو سؤال لايخلو من ذكاء ودهاء، لأنه يحاول أن ينفذ من خلاله إلى هويّة أبى حيان التى طال الجدل حولها، وهل هو عربى الأصل أم فارسى ؛ فضلاً عن أن طرح السؤال ذاته يعكس ماكان مثاراً فى وقته من جدل ومفاخرة بين العرب وغيرهم.

ولم يشأ أبو حيان أن يدلى برأيه بطريقة مباشرة، بل عرضه عرضاً ذكياً، فذكر أن الأمم المعروفة فى عصره أربع هى : الروم والعرب والفرس والهند، ورأى أنه من الصعب تفضيل العرب على غيرها مع جوامع مالها من خصائص، وتفاريق ماعندها من ميزات؛ ثم أورد رأى ابن المقفع فى هذا الموضوع حين حدّد خصائص كل أمة من تلك الأمم، فذكر أن الفرس متبعون لامبتدعون، فهم قوم «عُلّموا فتعلّموا، ومثّل لهم فامتثلوا واقتدوا، وبدئوا بأمر فصاروا إلى اتباعه، ليس لهم استنباط ولا استخراج»[1].

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٧١.

أما الروم فهم أصحاب بناء وهندسة لايعرفون سواهما، ولايحسنون غيرهما وكأنه يرى أن حضارتهم مادية لافكرية، وأما الصين فهم أصحاب أثاث وصنعة لكن لافكر لهم ولاروية، وأما الترك فهم سباع للهراش، وأما الهند فأصحاب وهم ومخرقة وشعبذة وحيلة، ويرى ابن المقفع أن العرب أفضل الأمم لأن بيئتهم الصحراوية طبعتهم بطابع خاص، وشكلتهم بسمات فارقة فوسموا كل شيء بسمته، ونسبوه إلى جنسه، وامتازوا بدقة التفكير ومعرفة الأنواء، وصحة الفطرة واعتدال البنية وذكاء الفهم والتمسك بالقيم الرفيعة[1].

ولكن ابن العارض لايكتفي بمعرفة رأي ابن المقفع، ويصرّ على معرفة رأي أبي حيان ، فيردّ ردّاً علمياً منطقياً بعيداً عن الأهواء والعواطف؛ فيرى أن لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوىء ولكل طائفة من الناس في صناعتها كمال وتقصير، فالفضائل والنقائص مفاضة بين جميع الأمم، متسرمة بينهم، ولايمكن وصف أمة من الأمم بفضيلة أو رذيلة على إطلاقها ؛ لأن أفرادها في جملتهم لايتساوون في ذلك، وإنما قد تكون هذه الصفة أو تلك هي الشائعة فيهم، وهو بذلك لاينكر السمات الفارقة الغالبة على كل أمة، «فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة، وللترك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكد والفرح، وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان»[2].

ومع ذلك فالأمم تتقاسم الفضائل والنقائص باضطرار الفطرة، ولايجوز التعميم في الوصف؛ فلا تخلو الفرس من جاهل بالسياسة، خال من الأدب، وكذلك العرب لاتخلو من جاهل أو بخيل أو عييّ، وكذلك الهند والروم وغيرهم، وعلى

(١) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٧١ ومابعدها.

(٢) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٧٤.

هذا فهو يضع أساساً محدداً للمقارنة والمفاضلة، يقوم على «المفاضلة بين الأشباه والنظائر» ، بمعنى أن نفاضل بين الكامل أو بين الناقص في كل أمة ؛ «فعلى هذا إذا قوبل أهل الفضل والكمال من الروم بأهل الفضل والكمال من الفرس، تلاقوا على صراط مستقيم، ولم يكن بينهم تفاوت إلا في مقادير الفضل وحدود الكمال، وتلك لاتخص بل تلم وكذلك إذا قوبل أهل النقص والرذيلة من أمة بأهل النقص والخساسة من أمة أخرى، تلاقوا على نهج واحد، ولم يقع بينهم تفاوت إلا في الأقدار والحدود، وتلك لايلتفت إليها، ولايعار عليها»[1].

ويضيف أبو حيان مبدأ آخر ترسّخ في علم الاجتماع وهو أن الأمم كالأفراد تتدرج في مراحل النمو، وتتفاوت في القوة والضعف ؛ فكل أمة لها زمان على ضدها، فقد يكون لأمة السيادة والغلبة على من سواها في وقت من الأوقات ثم يعتريها الضعف والذبول فتهزم وتترك مكانها لأمة أخرى وهكذا، فلا يصح المقارنة بين الأمم كل أمة في مبدأ سعادتها أنفضل وأنجد، وأشجع وأمجد، وأسخى وأجود، وأخطب وأنطق، وأرأى وأصدق؛ وهذا الاعتبار ينساق من شيء عام لجميع الأمم، إلى شيء شامل لأمة أمة، إلى شيء حاو لطائفه طائفة، إلى شيء غالب على قبيلة قبيلة، إلى شيء معتاد في بيت بيت، إلى شيء خاص بشخص شخص وإنسان إنسان[2].

## العلاقة بين الحاكم والمحكوم:

خصّص أبو حيّان الليلة الرابعة والثلاثين من مسامرته للحديث عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهو موضوع بالغ الأهمية، ، وقد احتمت القوانين والمنابر

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٧٤.

(٢) الإمتاع والمؤانسة ١ : ٧٥.

بوضع الضوابط اللازمة لتنظيم هذه العلاقة، وتكفلت النظم السياسة المتقدمة بتوفير الأسس والضمانات اللازمة لوضع هذه العلاقة في إطارها الصحيح، ومعرفة كل طرف بما يناط به من واجبات وحقوق ؛ فإذا حاول الحاكم باعتباره الطرف الأقوى - استغلال نفوذه فإن الموازين تختلّ والأمور تلتاث وتصير الفوضى والقلاقل بديلاً عن النظام والاستقرار.

وقد أثار الوزير ابن العارض هذا الموضوع حين عبّر لأبي حيّان عن ضيقه وسخطه لما يبلغه عن العامة من خوضها في أمور السياسة وتتبعها لأسرار الحكام وتنقيرها عن خفاياهم وخباياهم، وهو باعتباره حاكماً مطلقاً يزعجه تدخل الناس في أمور الحكم، ويتعجب من لهجهم وشغفهم بهذا الخلق، ويرى أن مهمتهم تنحصر فقط في الإقبال على شؤونهم المهمة، والتفرغ لمعايشهم، ويبلغ به الغضب مبلغه فيهددهم بالويل والثبور وأشدّ العقاب.

وغير خافٍ أن تصوّر الوزير ابن العارض يعطي صورة واضحة لاختلال العلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ ولعل هذا ماجعل أبا حيان يحاول تصحيح هذا الفهم وتبصير الوزير بما يجب أن تقوم عليه تلك العلاقة من أسس؛ نقلاً عن رأي شيخه أبي سليمان ومن أسس هذه العلاقة ألا يضجر الحاكم مما يبلغه عن الرعية لأسباب كثيرة منها أنه أرجحهم عقلاً وأفضلهم حلماً وأوسعهم صبراً، ومنها أنهم جعلوا تحت قدرته ليقوم بحق الله فيهم، ويكون عماد حاله معهم الرفق بهم، والقيام بمصالحهم وهو ينطلق في تصوراته للعلاقة بين الحاكم والمحكوم مما استقر عليه نظام الحكم في العصر العباسي من اعتبار الحاكم ظل الله في الأرض، والنظر إلى العلاقة بين السلطان والرعية على أنها علاقة قوية لاتنفصم عراها[٢]. ويتصور هذه

(١) الإمتاع والمؤانسة ٣ : ٨٧.

(٢) الإمتاع والمؤانسة ٣ : ٨٧.

العلاقة كذلك كصلة الرحم التى تكون بين الوالد والولد، فيجب على الملك «مايجب على الوالد فى سياسة ولده من الرفق به، والحنو عليه، والرقة له، واجتلاب المنفعة إليه، أكثر مما يجب على الولد فى طاعة والده، وذلك أن الولد غرّ، وقريب العهد بالكون، وجاهل بالحال، وعارٍ عن التجربة»[1].

وهو يرى أن هذه العلاقة المحكمة تخوّل للرعية أن تلهج بتعرف حال سائسها، والناظر فى أمرها، والمالك لزمامها، حتى تكون على بيان من رفاهة عيشها، وطيب حياتها، ودرور مواردها، بالأمن الفاشى بينها، والعدل الفائض عليها، والخير المجلوب إليها، وهذا أمر جارٍ على نظام الطبيعة، ومندوب إليه أيضاً فى أحكام الشريعة»[2].

فمن حق الرعية إذاً أن تتعرف على سيرة الحاكم وأحواله لأن مصالحها متعلقة به، واستقرار أمورها حاصل من حسن تدبيره؛ وهو يدرك أن أحداً من الرعية لايقول مايقول إلا لظلام لحقه أو لحق جاره، «والعرب تقول فى كلامها: غلبنا السلطان فلبس فروتنا، وحق المملوك على المالك معروف، وإنما يحتمل السيد على صروف تكاليفه، ومكاره تصاريفه»[3].

صفات الحيوان وخصائصه:

نال هذا الموضوع قسطاً وافراً من اهتمام أبى حيان، فخصص له أربعاً من لياليه هى على الترتيب ( ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ٢٤ )، ويعكس حديثه ما امتاز به من ثقافة علمية بجانب ثقافته الأدبية واللغوية والفلسفية ؛ وإن كان الجاحظ أسبق إلى تناول هذا الموضوع فى كتابه (الحيوان) إلا أن حديث أبى حيان يمتاز بالتركيز على

(١) الإمتاع والمؤانسة ٣ : ٨٧.

(٢) نفسه ٣ : ٨٧.

(٣) الإمتاع والمؤانسة ٣ : ٩٠

بعض الجوانب النفسية والسلوكية الخاصة بطبائع الحيوان.

وقد خاض أبو حيان فى هذا الموضوع بمبادرة منه وارتكز فى حديثه على كثير من الحقائق العلمية، ومنها أن ثمة خلائق وصفات كثيرة تجمع بين الحيوان والإنسان ولذلك قالت الترك إن القائد العظيم ينبغى أن تجتمع فيه عشر خصال من ضروب الحيوان هى: سخاء الديك، وتحنن الدجاجة، ونجدة الأسد، وحملة الخنزير، وروغان الثعلب، وصبر الكلب، وحراسة الكركى، وحذر الغراب، وغارة الذئب، وسمن بعروا وهى دابة بخراسان تسمن على التعب والشقاء[1]. ويمتاز الإنسان بكونه قد جمع كل خصال الحيوان وماهو أكثر منها لنفسه وفى نفسه خاصة مزية العقل التى هيأت له تسخير الحيوان وإدراك حاجاته وبلوغ غاياته.

وثمة فرق جوهرى آخر ؛ فالحيوان يعمل بالإلهام بينما يعمل الإنسان باختياره وإرادته ومع ذلك فللإنسان نصيب من الإلهام، وللحيوان قسط من الاختيار ؛ إلا أن نصيب الإنسان من الإلهام أقل كما أنّ قسط سائر الحيوان من الاختيار أنزر.

وتحدث أبو حيّان فى الليلة العاشرة عن أصناف الحيوان وصفاته ؛ فمنه من يكتسب معاشه ليلاً كالبومة والوطواط، ومن الحيوان الوحشى مايستأنس سريعاً كالفيل، ويقال إن الحيوان الذى أسنانه قليلة يكون عمره قصيراً، ويتحدث عن عادات الطيور والحيوانات فى الحمل والولادة، وبعض الحقائق العلمية عن أعمارها ومعايشها؛ فالطاووس يعيش خمساً وعشرين سنة، والدلفين لاتلد إلا صيفاً وربما غابت تحت الموج فى الماء ثلاثين يوماً لاتظهر ومن طبائع الحيوان كذلك أن الجمل الذكر يكره قرب الفرس ويقاتله إذا تمكّن منه، وأن الحيّات قليلة شرب الماء، وأن البقر تشتهى شرب الماء الصافى النقى والخيل على العَكْد فإنها تشرب مثل

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ١ : ١٤٤.

الجمال الماء الكدر الغليظ، وأن العقاب تأكل الحيّات حيثما وجدتهما وكذلك الخنزير وابن عرس.

ولايخلو حديث أبي حيان عن الحيوان من غرائب وطرائف؛ فمن ذلك قوله إن السمك الذى يأوى إلى الشطوط من ناحية البّر ألذّ فى مأكله من الذى يأوى اللّجج وأن الخيل إذا ضلّت الأنثى منها أو هلكت ولها ولد فإن إناث الخيل ترضعه وتربيه وأن البقر يكون فى الجبال إذا ضلّت بقرة تبعتها الأخرى، وأن الأيائل تُصاد بالصفير والغناء، ويفعل ذلك رجلان، أحدهما يُغنّى ويصفّر، والآخر يرشقها بالسهام ؛ فلإصغائها إلى الصفير والغناء لاتحذر السهام، وأن أنثى القبج تراوغ الصيّاد، فإذا دنا من عشّها تخرج إليه وتطمعه فى صيدها حتى تهرب فراخها ثم تطير[1].

ويتحدث أبو حيان كذلك عن أمراض الحيوان وماتلهمه من وسائل لعلاجها ؛ فالكلب إذا مرض أكل حلفاء رطبة، والأيل إذا مرض أكل حيّة، والضبع إذا مرض أكل كلباً، والأسد إذا أكل كلباً فإنه يكون قد ضرس فيزول ذلك[2].

ومن الحقائق التى يذكرها أبو حيّان أن جميع أجناس الحيوان تكون إناثها أقل جرأة وأجزع، ماخلا الدببة، فإنها أصعب خُلقاً، وأجرأ من الذكور[3].

ومن طبائع الحيوان كذلك مايذكره عن الأسد ؛ فهو إذا مشى فشمّ ريح الصيادين عفّى على آثاره بذنبه، لكيلا يتبعه الصيادون ويقفوا عليه فى عرينه فيصيدوه، ويقال إن من تمسّح بشحم كُلى الأسد ومشى بين السباع لم يخفها ولم تقربه.

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ١ : ١٦٥ ومابعدها.

(٢) الإمتاع والمؤانسة ١ : ١٧٢.

(٣) نفسه ١ : ١٦٥.

ويعرض أبو حيّان لطبائع وصفات كثير من الحيوان فيذكر أن القرد أكثر الحيوانات استعداداً لقبول التعليم، ومن صفاته أنه غضوب سريع الرضى، أما الغزلان فتمتاز بقوة الإبصار، وأما الجمل فيرتصد من ضارب الفرصة والخلوة لينتقم منه.

ولا يكاد أبو حيان يجد صنفاً من الطير والحيوان إلا ذكر صفاته وطبائعه وما يدور حوله من طرائف وغرائب ومعتقدات.

وقد عاد أبو حيان ليستكمل حديثه عن الحيوان في الليلة الرابعة والعشرين فيتحدث عن مواطن الحيوانات نقلاً عن العلماء فيذكر أن الفيلة لا تتولد إلا في جزائر البحار الجنوبية، والزرافة لا تكون إلا في الحبشة، وأما الجوارح كالصقور والنسور والبزاة وما شاكلها فإنها لا تفرخ إلا في رءوس الجبال الشامخة، وأما العصافير وما شاكلها فلا تفرخ إلا بين الأشجار والقرى والبساتين(١).

ويتحدث أبو حيان عما تهيأ للحيوان من صفات نفسية وخلقية وسلوكية؛ فلم تخل بعض أنواعها من فطنة وجرأة وحيلة، حتى ليروى في ذلك أن حيّة أكلت بيض مُكّاء فجعل المكاء يشرشر على رأسها ويدنو منها، حتى إذا فتحت فاها تريده وهمّت به ألقى في فيها حسكة فأخذت بحلقها حتى ماتت(٢).

وتتفاوت الحيوانات في صفاتها الخلقية والنفسية، وينفرد كل منها بطبائع معينة ولذلك يقال: أصول من جمل، وأغدر من ذئب، وأروغ من ثعلب، وأجبن من صفر، وأجمع من ذرّة، وآلف من كلب، وأهدى من قطاة، وأظلم من حية، وأشد عداوة من عقرب، وأخبث من قرد، وأحمق من حبارى، وأجرأ من ليث(٣).

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ١٠٤.

(٢) نفسه ٢ : ١٠٤ - ١٠٥.

(٣) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ١٠٥ - ١٠٦.

وإذا كان هناك تفاوت في الأخلاق بين آحاد نوع الإنسان فكذلك الحال بالقياس إلى الحيوان.

ولاشك أن أوجه التشابه كثيرة بين عالمي الحيوان والإنسان ؛ وكأنما أراد أبوحيان بمقارناته بين العالمين أن يقيم عالماً مفارقاً أو موازياً لعالم الإنسان، ولايختلف العالمان كثيراً في رأيه ؛ فالطبائع والعادات متقاربة، والصفات تنطبق على كليهما ؛ ومن الظلم أن يشبه الإنسان في فعاله الذميمة بالحيوان ، فالتمازج واضح في الأصل والجوهر ، «وكما يشبه إنسان لأنه لص بالفأرة ، أو بالفيل لأنه حقود، أو بالجمل لأنه صؤول ؛ فكذلك يُشبَّه كل ضرب من الحيوان في فعله وخُلقه ومايظهر من سنخه بأنه إنسان»[1].

بحوثٌ لغوية:

كان للغة نصيب غيرُ قليل فيما دار من حوار بين أبي حيّان والوزير ابن العارض، وتشير أطروحات الوزير إلى ماتهيأ له من ثقافة لغوية عميقة ؛ فهو في الليلة السابعة عشرة يسأل عن بيان الفرق بين صيغتي تفعال (بالفتح) وتفعال (بالكسر) حيث يختلط الأمر في استعمالهما، وقد شغل الوزير بذلك حتى إنه سأل مسكويه في ذلك فلم يجد لديه جواباً، وأجابه أبو حيان - نقلاً عن أبي سعيد السيرافي - بأن الفرق بين الصيغتين يتمثل في أن «المصادر كلها على تفعال - بفتح التاء - وإنما تجيء تفعال - بالكسر - في الأسماء وليس بالكثير»[2]،وذكر بعض أهل اللغة منها ستة عشر اسماً لايوجد غيرها منها : التبيان والتلقاء والتمساح - وهو الرجل الكذاب - وتمثال - وتجفاف وتلفاق وتلقام وتمراد - وهو بيت الحمام - وتضراب وتبال[3].

(١) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ١٠٦.
(٢) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ٢.
(٣) نفسه ٢ : ٢ -٣.

ويتعرض فى الليلة التاسعة والعشرين للفروق اللغوية الدقيقة التى تتصل ببناء الكلمة ودلالتها اللغوية كالفرق بين (لابث) و(لاوث) فيقال لابث إذا تشبه بالليث، ويقال: لاوث من اللوث ( لوث العمامة)[1].

ويسأله الوزير: عن : الذود : ماقدر عدده من الإبل؟ فيرد نقلاً عن ابن الأعرابى إنه مابين الثلاثة إلى العشرة، ويسأله عن الفرق بين (القبص) و(القبض) فيجيب بأن الأول يكون بأطراف الأصابع، والثانى بـ (الكف).

ويدور الحديث فى الليلة الثلاثين حول مسائل صرفية ولغوية ودلالية ؛ فيسأل عن واحد المناخيب والمناجيب وحكمها، ويسأله عن معني قولهم : امرأة عروب؟ فيجيبه بأنه من الأضداد وهى المتحببة إلى زوجها، وهى الفاسدة ، ويسأله عن: الضهياء : وهل يمدّ ويقصر؟ ويجيبه بأن (الضهياء) الممدودة هى التى لاتحيض وأن المقصورة هى الياسمين، ويجمع الأول على (ضُهْىٌ) والثانى على (ضهايا)[2].

وتنفرد الليلة السادسة والثلاثون برصد بعض الصيغ الصرفية الدقيقة الطريفة فينقل عن الحاتمى قوله بأن عشر كلمات جاءت وعينها عين ولامها واو، منها : البعو - وهو الجناية - والجعو - وهو الطين - والدّعو - مصدر دعا دعوا - والسعو: الشمع، والشعو وهو انتفاش الشعر، والصعو وهو الرجل الضيف أو الطائر يكون أصغر من العصفور، والقعو من البكرة، واللعو : الحريص أو الذئب والمعو: الجنى من الرطب[3].

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ٢ ، ١٩٢.

(٢) الإمتاع والمؤانسة ٢ ، ١٩٨.

(٣) نفسه ٣ ، ١٢٦ - ١٢٧.

## الهزل والفكاهة:

لم تكن «الليالي» كلها جداً بل كان للهزل والفكاهة نصيب فيها تمشياً مع مذهب الأقدمين – وعلى رأسهم الجاحظ – في المراوحة بين الجد والهزل نفياً للملل، وتنشيطاً للذاكرة، وترويحاً للقلوب، وقد خصّ أبو حيان بعض لياليه بهذا الجانب[1]، ومن ذلك الليلة الثامنة عشرة التي جعلها ليلة (مجونية). بناء على اقتراح الوزير ابن العارض حتى يتخفف من ثقل الواجبات الفكرية الدسمة التي التهمها فكره فيما مرّ من ليالٍ، فبدأ تلك الليلة بمخاطبة أبي حيان بقوله: «تعال حتى نجعل ليلتنا هذه مجونية، ونأخذ من الهزل بنصيب وافر، فإنّ الجدّ قد كدّنا، ونال مَن قوانا، وملأنا قبضاً وكرباً»[2].

وكأنما كان أبو حيان في انتظار الإشارة من ابن العارض، فإذا هو يتخلى عن شخصية الأديب الجاد الوقور ويتقمص شخصية أخرى لا عهد لنا بها من قبل، هي شخصية الراوية الفكه المتحرر الذي لا يتورع من ذكر بعض أخبار مشاهير عصره من المخنثين وذوي الشذوذ والمجانين مما يحفل بالألفاظ والنكات الجنسية الصارخة ولم ينج من تلك الروايات إلا القليل مما يمكن أن يتمثل به، فمن ذلك مايرويه عن جحظة إذ قال: «حضرت مجلساً فيه جماعة من وجوه الكتاب، وعندنا قينة محسنة حاضرة النادرة، فقال لها بعضهم: بحياتي عليك غنّي لي:

لست مني ولست منك فدعني    وامضِ عني مصاحباً بسلامِ

فقالت: أهكذا كان أبوك يغنيك؟ فأخجله»[3].

---

(١) أنظر الليالي ١٨ - ٢٧ – ٢٨ – ٢٩ – ٤٠.

(٢) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ٥٠.

(٣) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ٥٦.

ومن الطرائف والنوادر أن أعرابيا وقف على قوم يسائلهم، فقال لأحدهم : ما اسمك؟ قال : مانع ؛ وقال للآخر : ما اسمك ؟ قال: محرز ؛ وقال للآخر : ما اسمك؟ قال: حافظ ؛ قال قبحكم الله، ما أظن الأقفال إلا من أسمائكم(1).

ويروى أن مدينيا اشترى رطباً، فأخرج صاحب الرطب كيلجة صغيرة ليكيل بها، فقال المديني : والله لو كلت بها حسنات ماقبلتها.

وسئل أبو عمارة قاضي الكوفة : أىّ بنيك أثقل ؟ قال: مافيهم بعد الكبير أثقل من الصغير إلا الأوسط.

ويحرص أبو حيان على أن يحافظ للروايات على صياغتها العامية أو الشعبية حتى تكون أوقع في إحداث أثرها في نفس سامعها، فمن ذلك قوله: سمعت الماجن المعروف بالغراب يقول: ويلك أيش في ذا ؟ لاتختلط الحنطة بالشعير، أو يصنع الباذنجان قرعاً، أو يتحول الفجل إلى الباقلاء، ويصير الخرنوب إلى الارندج(2).

وتكتسب بعض الروايات طابعاً شعبياً خالصاً فتصور بعض سلوك العوام وطبائعهم وأساليبهم في التهاجي والسباب كقول أحدهم يشتم آخر: يارأس الأفعى، وياعصا المكارى ... ياكنسة الدور، لاتبالي أين وضعت، ولاأى جحر دخلت .. يارحىً على رحىً، ووعاء في وعاء، وغطاء على غطاء، ودواء بلا دواء .. وياسطحاً بلا ميزاب، وياعوداً بلا مضراب ، ويافماً بلا ناب، وياسكيناً بلا قصّاب، ويارعداً بلا سحاب، وياكوة بلا باب(3)...

---

(1) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ٥٦.
(2) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ٥٩.
(3) نفسه ٢ : ٥٩.

ولايفوت أبا حيان أن يثبت – في ختام الليلة – قناعة الوزير ابن العارض بأهمية هذا الضرب من الفن والدفاع عنه فينقل عنه قول : «قدّم هذا الفن على غيره، وماظننتُ أن هذا يطرد في مجلس واحد، وربما عيب هذا النمط كل العيب، وذلك ظلم ، لأن النفس تحتاج إلى بشْرٍ، وقد بلغني أنّ ابن عباس كان يقول في مجلسه بعد الخوض في الكتاب والسنة والفقه والمسائل – احمضوا ، وما أراد بذلك إلا تعديل النفس لئلا يلحقها كلال الجد، ولتقتبس نشاطاً في المستأنف، ولتستعد لقبول مايرد عليها فتسمع.

(١) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ٦٠

الكلمات الجامعة:

حرص أبو حيان على أن يزوّد الوزير ابن العارض بكل ممتع ومؤنس فاختصه في الليلة التاسعة عشرة بكلمات قصار جوامع تجرى مجرى المثل والحكمة مما سمعه من أفواه العلماء والأدباء خلال حلّه وترحاله، «وفيها قرع للحس، وتنبيه للعقل، وإمتاع للروح، ومعونة على استفادة اليقظة، وانتفاع في المقامات المختلفة، وتمثل للتجارب المخلّفة، وامتثال للأحوال المستأنفة»[1].

ومن أمثلتها:

- البِر يستعبد الحرّ.
- ما انقضت ساعة من أمسك إلا ببضعة من نفسك.
- لك امرئ من دنياه، مايعنيه على عمارة أخراه.
- ربّ حرف، أدى إلى حتف.
- من استشار الجاهل ضلّ، ومن جهل موضع قدمه زلّ.
- من زرع الإحن، حصد المحن.
- من سأل مالا يجب، أجيب بما لايُحب.

ويتمثل أبو حيان بأقوال أخرى ينسبها لأصحابها،وتأخذ في مجملها شكل الحكمة أو الموعظة القصيرة، ويدور بعضها حول حقوق الضيف والاحتفاء به وهو حديث يستأثر باهتمام أبي حيان ويناسب مقامه، فينقل عن حاتم قوله : «من أطعم الضيف لحماً وخبز حنطة وماء بارداً فقد تمم الضيافة»، ويعزو إلى بعض السلف الصالح قولهم: «لأن أجمع إخواني على صاع من طعام أحبّ إليّ من عتق رقبة».

(١) الإمتاع والمؤانسة ٢، ٦٢.

وينقل عن إبراهيم بن الجنيد أنه كان يقال: «أربع للشريف لاينبغى أن يأنف منهن وان كان أميراً: قيامه من مجلسه لأبيه، وخدمته لضيفه، وخدمته للعالم يتعلم منه، وان سُئل عما لايعلم أن يقول: لا أعلم»[1].

وينقل عن أنس بن مالك قوله: «كل بيت لايدخله الضيف لاتدخله الملائكة»[2].

ولايملك ابن العارض إلا أن يبدى استحسانه لتلك الملح والوصايا والحكم، واصفاً إياها «بستان فى زمان الخريف. لكل عين فيه منظر، ولكل يد منه مقطف، ولكل فم منه مذاق»[3].

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ٢ : ٦٨.

(٢) نفسه ٢ : ٦٩.

(٣) نفسه ٢ : ٦٩.

# القسم الثاني

# فن أبي العلاء المعري

# بين الصاهل والشاحج ورسالة الغفران

البناء الرمزي في رسالة الصاهل والشاحج:

كان أبو العلاء المعري قد آثر حياة العزلة وقنع بأن يكون رهين المحبسين فإنه لم ينعزل عن أحداث عصره، بل كان يتابعها عن كثب ويتفاعل معها وينفعل بها، وسمع أبو العلاء وهو بمحبسه بالمعرة أن والياً جديداً هو أبو شجاع فاتك الرومي الملقب بعزيز الدولة قد وفد على حلب سنة ٤٠٧ هـ من قبل الحاكم بأمر الله حاكم مصر في عهد الفاطميين؛ ولم يشفع لهذا الوالي عند أبي العلاء ولعه بالعروض واحتضانه للأدباء، فقد لهج الناس بسيرته، وتناقلوا ما كان يحدث في حضرته العالية من فسق ومجون، وانصرافه ورجاله إلى المتع والملذات غافلين عما يحيط بالبلاد من خطر محدق؛ إذ كان الروم يتحينون الفرصة لمداهمة حلب مما جعل أهلها يعيشون في فزع دون أن يجرؤ أحد على مواجهة الوالي أو التصدي لأنعامه، فآثر أبو العلاء أن يضطلع بهذا الدور موظفاً أدبه وفكره، فوجه له رسالة (الصاهل والشاحج) لتبدو في ظاهرها وكأنها مدح وإشادة بعزيز الدولة بينما تحمل في باطنها تنديداً بأفعاله وإدانة لمواقفه المخزية.

وقد اختار أبو العلاء لرسالته بناء رمزياً فريداً، فاعتصم بعالم الحيوان ليقيم منه بناءً رمزياً موازياً لعالم البشر، يكشف من خلاله زيف الواقع، ويسخر ما شاء له السخرية من عزيز الدولة ومن على شاكلته من ذوي السلطة، ويجسد رؤيته الثاقبة للأحداث دون خوف مصطنعاً طريقة الألغاز والإيماء والتورية، وهي طريقة شاعت لدى بعض أضرابه ومعاصريه من الكتاب أمثال ابن دريد في كتابه (الملاحن) وابن فارس في كتابه (فتيا فقيه العرب). وقد كلف أبو العلاء بهذا الأسلوب الفني الفريد الذي اتبعه في (الصاهل والشاحج) فكرره في «رسالة الغفران» التي ألفت بعدها بخمسة عشر عاماً.

تدور رسالة (الصاهل والشاحج) في شكل مناظرة أو حوار بين فرس هو

(الصاهل) وبين بغل وهو (الشاحج) حيث يحاول الأول إثبات تفوقه وعلو كعبه على الثاني ساخراً منه بوسائل شتى، ويتوارى أبو العلاء ليدير أحداثه من وراء ستار، تاركاً الحلبة لأبطاله من عالم الحيوان والطير حيث يشارك في صنع الأحداث مع البطلين شخوصٌ حيوانية أخرى كالجمل والثعلب والفاختة وغيرهم.

وقد تتشابه رسالة (الصاهل والشاحج) مع قصص «كليله ودمنه» في إطارها العام من حيث دورانهما على ألسنة الحيوان، ومع ذلك فثمة اختلاف جوهرى بينهما، فـ (الصاهل والشاحج) ليست مجموعة حكايات على ألسنة الحيوان كما هو الحال في «كليلة ودمنه» بل قصة واحدة مترابطة الفصول والمشاهد، وهى لاتؤدى بطريق الحكاية والسمر لسوق العبرة ومضرب المثل، بل صيغ الحوار فيها على طريق التشخيص والإخراج التمثيلى الزاخر بالحركة والحيوية، وكأننا نشهد تمثيلية يؤديها شخوص من البهائم»[1].

فالرسالة ليست معرضاً لحكايات شتى بين الحيوانات بل هى «تشخيص فنى لعالم الإنسان في منطق الحيوان، وعرض لتاريخ عصر الرسالة وأحداث البيئة والمجتمع في رؤية شاهد بصير، على ألسنة البهائم التى اختارها ورسم لكل منها الدور الذى تؤديه والحوار الذى تشارك به في العرض، وكأنها دمىً مسرحية يحركها المخرج من وراء الستار بخيوط في يديه لاتظهر للمشاهد»[2].

للرسالة بنيتان، إحداهما ظاهرية، والأخرى باطنية، وتتمثل الأولى في الإطار العام ، حيث يطلّ أبو العلاء بشخصه في مستهل الأحداث ليقدم فروض الولاء والطاعة، وقرابين الخضوع والتسليم إلى عزيز الدولة، فيسلّم على الحضرة العالية «تسليم العاجز المقصر، كما ينظر الهادى المدلج إلى فرقد الليل، واليمانى المشيم

(١) د. عائشة عبد الرحمن، مقدمة رسالة الصاهل والشاحج ص ٣٩.

(٢) نفسه ص ٤٢.

إلى سهيل .....»(1).

ويعتذر أبو العلاء عن تقصيره في الورود على حلب لأنه مشتغل بتزويد. مستطيع بغيره، ويصطنع المبالغة في إظهار ولائه لعزيز الدولة مسبغاً عليه كثيراً من النعوت كقوله: «وقد علم الله، جلّ اسمه، أني استزير للسيد عزيز الدولة وتاج الملة، أمير الأمراء، خلّد الله أيامه - كل كثير، فلو حملت إلى حضرته الذهب لعددته صفراً، أو الإيمان لحسبته نفاقاً وكفراً ....»(2).

على أنا يجب أن نتحرز كثيراً إزاء لغة أبي العلاء، فلا ننخدع بظاهرها؛ فثمة إيماءات وإيحاءات لايخفى مدلولها على فطنة القارىء كقوله وهو في معرض الإشادة: «وأصحاب الراح يتعوذون من مغنٍّ إذا ارتجل شتم». وتمثله بقول بعض الرعاة: «لاتذموا القتادة فإن لها علينا حقاً». قيل: وماذاك؟ قال: «أنها لم تنبت بأرضنا». فمن هم أصحاب الراح سوى عزيز الدولة وبطانته ؟! ومن ذلك المغنّ الذي يجد نفسه يغني أمام مجموعة من السكارى أو المنابذين فيتحول غناؤه إلى شتم وهجاء؟ وما المقصود بتلك القتادة أو الشجرة ذات الشوك التي لم تنبت بأرض أبي العلاء بل وفدت عليها وهي لاتحمل غير الشوك واليبس والإزعاج؟.

وتعود البنية الظاهرية لتطفو على السطح من جديد حيث كلف أبو العلاء برفع مظلمة أبناء أخيه الصغار الذين أوجبت عليهم الحضرة العالية ضرائب على قطعة أرض قاحلة يمتلكونها بحماة ولايقدرون على سداد ماتوجب عليها.....

ولايقف مدلول تلك المظلمة عند ظاهر معناه، بل يتسع لمعان أوسع؛ فليس ماحلّ بأقارب أبي العلاء إلا رمزاً لما حلّ بقومه الذي أرهقتهم الضرائب، وأفقرهم ماحلّ بأرضهم من جدب وجفاف، يقول أبو العلاء(3): «ولهؤلاء القوم أربعة

(1) الصاهل والشاحج ٨١.

(2) نفسه ٨٣.

(3) الصاهل والشاحج: ٨٩.

ليست بالأريضة، هي من قلة العجل كالمريضة ، غراسها ليس بعميم، وثمرها بين الشمر كبنى يربوع فى تميم».

فأبو العلاء ليس موكلاً برفع شكاة أبناء أخيه فحسب بل هو موكلٌ لدفع المظالم عن بنى قومه جميعاً، والتصدى لمفاسد عزيز الدولة وبطانته.

ويتوارى أبو العلاء بشخصه الظاهر، ويعمد إلى شخوص الحيوانات لتكون أقنعة ومرايا يطلون منها على الواقع دون وجل أو خوف؛ فيتقمص «أبو العلاء» قناع «الشاحج» المعصوب العينين، الكادح فى أرض قاحلة، الصابر على متاعبه وهمومه، وليس هنا (الشاحج) رمزاً لأبى العلاء وحده بل هو رمز لكل فرد من أفراد الرعية، ولندع أبا العلاء يصف هذا الشاحج المثقل بهمومه وهو يودّ الخلاص من سادته اللئام:

«تودُّ بهيمة أصحابه، لو كانت فى سواد ذى القرنين تحمل أو تاد خيام أو غيرها من أثقال اللئام، وتسافر من المشرق إلى المغرب، وتُراح من هذا البؤس الدَّرب. إذ كان سفرها لاينفذ، وعذابها يُحدَّد، ولايقنع لها القدر بالأين حتى يأمر بتخمير العين. فالخطوة من العبء قصيرة، والعين عمياء بصيرة، وهى فى أوقات النَّجر يكف بصرها عند الفجر فتنظر إلى القمر دون الشمس، ويومها فى الشقوة نظير الأمس، وربما تكون ليست بالزعلة، فيستأجر لها غلام عارم، لاكريم هو ولامكارم فيسوقها بالمجراء سياقة عنيف، ويمزّق جلدها تمزيق الخنيف، فهى ترى لناظر ولاتلقاه، وتسمع قسيب الأزرق ولاتسقاه، وتمرّ عليها الدّجالة من الرفاق، فإذا سمعت صوت الحافر هاج ذلك عليها طرباً وحزناً، وذمت إلى الله القادر معاشاً لزناً»(١).

أرأيت كيف ارتدى أبو العلاء قناع الشاحج، وأسقط عليه متاعبه وهمومه،

---

(١) الصاهل والشاحج ٩٠٠.

فهو في شقاء متصل، يبدو مقيد الخطو، معصوب العينين، غير قادر على الحركة يسوقه من في طبعه الحدة والشراسة، ومن «لاكريم هو ولامكارم»، ولايجسد هذا الشاحج شخص أبي العلاء وحده بل هو تجسيد لكل أبناء قومه الذين حولتهم السلطة إلى «بهائم» يساقون بالعصا، ويسيرون معصوبي الأعين، وتمزق جلودهم السياط، ويظمأون والمياه أمامهم دون أن يجرؤوا على الاقتراب منها، ويقدمون الغذاء للسادة وهم جياع لايجدون مايأكلون.

حمّل أبو العلاء تلك البهيمة مايحمله هو والرعية من سخط، وأنطقها بما وقر في قلوبهم ولم تقدر ألسنتهم على البوح به، وجعلها تهدد وتتوعد «فجائز أن تضمر هذه البهيمة أو تقول باللسان مالايفهمه كل إنسان، من كلام معناه: ربّ صلفٍ تحت الراعد، وساعٍ دأب لقاعد، تقرى البائسة وتردّ الرائسة»(١).

ويظل الشاحج مقيماً في موضعه، متعباً، محجوب العينين، حتى يسمع من بعيد صهيل فرس سرعان مايقترب منه ليشرب من ماء البئر ويستروح، ويبدأ بينهما حوار، فيقول الشاحج:

– من أين طرأ علينا الكريم؟

فيقول الصاهل:

– ومن أين علمت بالكرم، ومن دون عينك حجاب قد شدّ، لو كان دون العين النابعة لما فارت، أو العين الطالعة لما أنارت؟

فيقول الشاحج:

عرفت كرمك في وطئك وصوتك، لأن الرائع قصوص الرّجْل، بحجل كانت أو بغير حجل، ولأن حنه في الصهيل تكون بحق الفرس أبين دليل.

فيقول الصاهل:

إنك لعالم بالعراب، فمن أين لك ذلك والأيام لك شاجنة، وتوبها عندك راجنة؟[1].

فيقول الشاحج مشيراً إلى كرم خئولته في الخيل وصحة أبوته في الحمير:

– فرض على المنتسب عرفان الخال، ولاسيما إذا كان صاحب الشرف دون الأب.

ويسأله الشاحج أن يخبره عن مبدأ سفره، ومن أين جاء؟

فيقول الصاهل؟

– من مصر، التي قال فيها فرعون: ﴿ أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون ﴾[2]؟ تلك صبرة الذهب، وأم النعيم، وينبوع النصفة.

فيقول الشاحج:

– أكرمت أكرمت، القول ماقالت حذام، تلك الحسناء بعدت عن الذام. إن كان للنجم ظهور فإنه بالقمر مبهور، ولكل مانبت سموق، ولكن فرعت السحوق، وإذا قيل النهر: دخل فيه السنة والشجر[3].

ويسأله الشاحج عن مقصده. فيفهم من جواب الصاهل أن وجهته إلى حلب، فيرجوه الشاحج أن يستودعه رسالة إلى الحضرة العلية «لتذكر بي. ولة العدل. «فإن الذكرى تنفع المؤمنين» لعل علاوة تحط عن فودى مثقل، ونزعا بالترب يخفف عن خابط عنه، وراحة ينالها المتعب في النهار والظلم، وعيناً تطلق من السجن

(1) الراجنة: المقيمة.

(2) الزخرف آية ٥١.

(3) الصاهل والشاحج: ٩٢ ومابعدها.

الدائم فتبصر الوضح، فقد بلغ نسيس الحشاشة وافتقر إلى الكلمة رب الكلمة، واضطر عارٍ إلى سحق النمرة، وألجئ مالك النخل الواعد إلى التمرة، ولكل ذى عمود نوى، وكذلك جرت العادة بتغيير الكينة[1]، فيكون منك الطَّول، بأن تصل تظلّمى إلى الحضرة، فلعلى أُنصف مع المظلومين، قد ترى ما أنا فيه، لايُطلب بعد عين أثر، ويريك بشر ما أحار مشفر[2]، والساسن[3] العارية دلت على البأساء المتوارية، وماظنّك بدريس الأهدام[4]، وكفى برغائها منادياً، اذا ألحت المهرية فلم يبق عندها من سير جرية، والتلف أهون من الصلف، وموت لايجر إلى عار، خير من عيش على رق[5].

ويواصل الشاحج شكايته ويضرب الأمثلة لما يلاقيه من ظلم وعنت، فهو لايظفر بقسط من الراحة حتى فى الأعياد، ولايسلم من إيذاء الصبية العابثين، وتلفتنا لغة السرد بحرارتها حين يصف بعض مايتعرض له فيقول:[6] «لقد لقى أحد الشركاء فيّ رجل من جيرانه يكرم عليه، فسأله أن يعيرنى ولده كى يركب مع الولدان، فأجابه إلى ذلك، فانصرف الرجل إلى ابنه بالحديث، وهو من عرمة الصبيان، فأول ماصنع أن استعار سوطاً من بعض الناس، فإن عدم ذلك أخذ قصيدة[7] قصيرة يأمن كسرها عند الضرب، وبتّ محدثاً نفسى بالخير، حتى إذا

(1) العلاوة: ماوضع بين العدلين، والنزع بالغرب: الجذب بالدلو، ونسيس الحشاشة: بقية النفس، والسحق: الثوب البالى، والحبرة: البردة الخشنة والكينة: الهيئة. (أنظر هامش الصاهل والشاحج ص 97)

(2) المشفر: شفة البعير أى أخفاك ظاهره عن باطنه.

(3) الساسن: فقار الظهر.

(4) والدريس: الخلق والأهدام: الثوب البالى.

(5) الصاهل والشاحج 97 ومابعدها.

(6) نفسه 99 ومابعدها

(7) القصيدة: العصا.

كان بين الفجرين قبل أن يضح منهما المستطير، أحسست بيرة الزناج تقرع على أهل الدار، فقالوا : من؟ قال: فلان بن فلان أنجز حرٌ ماوعد، فقالوا: دونك، فدخل فحلني من المربط، وذهب فركبني بأغباش الليل، ووضع فيّ مرة سوط أو صدر ويل، فلما فُرق بين الشبحين، وانتشر أضوأ الصبحين، وخرج الفتيان على دوابهم، جعل يحثّني بالضرب لأحضر كإحضار الخيل الجامة والشواحج المودعة، وهو على ظهرى مثوّب[1] : ويك أما تخب؟ ويك أما تقرّب. حتى إذا اليوم متع وجهد أقصى الرمق، عثرت عثرة فإذا الغلام قد سقط على الأمّ البّرة[2]، فلولا أني خشيت البارىء لو طئت رأسه وطأة مثاقل تلحقه بعاد وثمود».

وكأنما لاتكفى تلك السخرة حتى تجتمع معها السخرية المرة «ومن العنت والعناء ضحك الفتيان والبهائم عليّ، القوائم كثيرات الوفر، والشّبج لايخلو من عفز، وقد أثر الكدان في العنق أثراً أبيض يظنه من جهل برصاً وليس كذلك، فلو أقمت الشكل [illegible] لحكم بخلفاني كتاب الدعائم[3].

وإذا كان (الشاحج) يرمز إلى أبي العلاء الذى يرمز بدوره إلى الرعيّة، فإن (الصاهل) يرمز إلى عزيز الدولة وإلى حلب؛ وفى الحوار الذى دار بينهما مايشير إلى ذلك؛ فهو قادم من مصر إلى حلب، وهو يحادث (الشاحج) فى استعلاء ويأنف من ادعائه بالانتساب إليه من جهة الخئولة فيقول له[4]: «زعمت أنى خالك؟! وأين الأفق من اللئيم ولئنه فائق»[5].

---

(١) مثوب : صارخ.

(٢)الأم البرة: الأرض.

(٣)الصاهل والشاحج ١٠٠ .(وكتاب الدعائم) من كتب الشيعة.

(٤) الصاهل والشاحج ١١٠.

(٥) الأفق: الذى بلغ الغاية فى الكرم والفضل. والفائق: [illegible].

وهو لايقيم وزناً لشكايته، ولايرى غضاضة فيما يعانيه، «وأما شكيتك ماتلقاه من أحداث الزمان، فإن أقدار الله جرت على الأذلال».

وكيف يجرؤ الشاحج على أن يقيس نفسه بالصاهل، أو قل كيف تبيح الرعية لنفسها أن ترفع هاماتها أو تطمح إلى مطاولة الحكام وأصحاب السلطة، يقول أبو العلاء على لسان الصاهل أو الوالي: «فأما نحن معاشر الجبهة، فنرمي بهوادينا الغمرات ونشهد على ظهورنا الغارات ..... وإن كانت الشواحج في شقاء فإنها لاتهلك أوان اللقاء، إنما تحضر الهيجاء معينة على حمل الأثقال، فلايعمد إليها الطاعن بإرقال»[1].

فالبون شاسع إذن بين الرعية والحكام ؛ أو بين الشاحج والصاهل ؛ فالأول مضطلع بحمل الأثقال، بينما الآخر منوط بحمايته والدفاع عنه، فلا جرم أن تكون العلاقة بينهما كعلاقة السيد بالعبد..

ويحاول الشاحج أن يتصدى لصلف الصاهل؛ فغرائز الحيوان قلما تعترف بالفضيلة، بل تجد أدنياء العالم يدّعون الفضل على أهل الأقدار، والمنغمسين في الضعة تلهج ألسنتهم بالافتخار، وربما صورت الغريزة لصاحبها مايقع الإجماع على بطلانه. ولاصحة لما يدعيه الصاهل من أنه من جنس آخر غير جنس الشاحج، «فلون الحبشي شهيد أنه حامي، ومشي الدابة على أربع يعلم أنها بهيمة»[2].

ويفضح أبو العلاء أساليب الحكام في خداع الرعية، واستغلالهم،وجهلهم بما طُبعوا عليه من جشع، ومايصطنعونه من حيل لتخدير آلامهم فيقول على لسان الشاحج مخاطباً الصاهل: «وأما أمرك إياى بالصبر، فإن فضل ربنا لايحظر، والفرج من عنده ينتظر. وكيف لاتأمر نفسك بذلك إذ تبحث يديك تطلب الشعير وقد

(١) الصاهل والشاحج ١١٥.
(٢) ص ١٦٨

علمت أن من أجلك حُمل على البعير وأنه آتيك لامحالة؟ ... لا صبرت ساعة حتى يأتيك به ماتسك من قبل ظهور جشعك وحرصك؟..... وإنما مثلي ومثلك، مثل رجل سأل آخر أن يرشده إلى الطريق فأراه الفرقد أو الجدي، لقد أبعد عن الهدى! أومثل ظمآن استسقى من المقيظ فقيل له: إن بمكان كذا مُدهنا يمتلىء من وسميّ الربيع، وأنى له بذلك ومطلع الذراع ساكن، لاغمرها من النجوم الأسنية، وإنما يرجى برد الليل بعد مطلع سهيل؟»[1].

وتتنوع الوسائل التي يصطنعها أبو العلاء في نقد عزيز الدولة، فيعمد إلى التعريض بمجالسه وجلسائه من العلماء والأدباء ساخراً مما كانوا يخوضون فيه فيقول:[2] «وقد بلغني أن للسيد «عزيز الدولة وتاج الملة أمير الأمراء» مجلساً يجتمع فيه الفقهاء وأهل الكلام والأدب والشعراء. ولو تحرى فيّ التطوع فتحوّب فقادني برمتي حتى أقف من ذلك المجلس بمرأى ومسمع لألقيت مسألة ثم فرّعتها فخاض فيها الفقهاء والمتكلمون والشعراء سحابة ليلتهم تلك. وكأني بك قد قلت في نفسك ليت شعري ماتلك المسألة؟ ثم أدركتك الأنفة أن تسألني عنها، وأنا أبتدىء لك بذكرها غير باخل عليك ولاعلى غيرك بشيء مما أحسنه. كنت أقول للفقهاء: ماذا تقولون في رجل طاف بالكعبة سبعاً وهو ينشد: «قفا نبك» ماذا توجبون عليه؟ فإذا أجابوا فرّعتها عليهم. وقد علمت أن الضحضاح بعده الغمر، وأن الدخان تحته اللهب والجمر.

وكنت أقول للمتكلمين: أخبروني عمن يقول بقدم العالم: «أقفانبك» كانت قبل «امرىء القيس» أم بعده؟.

وأخبروني عن «قفا نبك»، أجوهر هي أم عرض؟ فإن قالوا: جوهر، فقد

---

(١) الصاهل والشاحج ١٧١ وما بعدها.

(٢) الصاهل والشاحج ١٢٩ وما بعدها.

أحالوا في رأى المتكلمين، وإن قالوا: عرض، قلت: فالأعراض لاقوام لها في أنفسها، وإنما تُعرف إذا تعلقت بالجواهر. وقد نجد رجلين يقفان على ضيفى وادٍ وبينهما مدى بعيد فينشد أحدهما: «قفانبك»، فيسمعه الآخر. فبم تعلقتْ حتى وصلتْ إليه؟ ثم أشجر الكلام وأنجه.

وكنت أقول للشعراء: أخبروني عن ثلاثة منكم أحضرهم «السيد عزيز الدولة وتاج الملة أمير الأمراء – أعز الله نصره – وكان أحدهم يعمل البيت من قرىْ «قفا نبك» في دقيقة، والآخر في دقيقتين، والثالث في ثلاث دقائق، فأمرهم أن يصنعوا بيتاً على تلك المهارق[1] ويتعاطوا فيه النصفة، أكان هذا يمكن أم يتعذر؟ وهل تجرى الأبيات كلها مجرىً واحداً لم تختلف لاختلاف هيئات الحروف؟ فإن حملهم لعناء الرتبة والفرار من حياء الغلبة على أن يقولوا: كنا نتناصف ونتماثل ونجيب «السيد عزيز الدولة وتاج الملة أمير الأمراء – خلّد الله أيامه – إلى ما أمر» قلت لهم: فكم المدة التي ينجز معها فراغ البيت؟ فإن قالوا: لانعلم، فقد رجعوا عن دعواهم وأقروا بالعجز لمن سألهم».

ولايخفى ماينطوى عليه كلام أبي العلاء من سخرية بعزيز الدولة وجلسائه، فهو يعرّض بعلمهم وجدلهم العقيم، وكأنه يهدر وقته فيما لاطائل من ورائه، ويلفتنا مايدسّه أبو العلاء من إيماءات كالمبالغة في إسباغ الألقاب على عزيز الدولة وتعمده تكرار تلك الصيغ، ويلفتنا كذلك ماقد تنطوى عليه الجمل الدعائية من دلالات تناقض ظاهرها وهو أسلوب برع فيه أبو العلاء وأجاد استخدامه في «رسالة الغفران» وفي رسالته لداعي الدعاة[2].

ويمضي أبو العلاء في تحميل الشاحج ماليريده من مضامين، ويحتدم الجدل

---

(١) المهارق: الصحف.

(٢) [illegible] رسالة الصاهل والشاحج ص ٢٩ وما بعدها وانظر كذلك رسائل أبي العلاء، [illegible] ص [illegible] وما بعدها.

بينه وبين «الصاهل» فيقترح الأخير أن يحتكما إلى «فاختة» وردت عليه الماء لكونها من شعراء الطير ولكن الشاحج يرفض متعللاً بما عُرف عنها من كذب، ومحتجاً بقوله: «أفتراني أجعل حكماً على نفسي من قد شهر بهذه الشيمة؟ ومن استرعى الذئب ظلم، ومن صدق كل بارق أخلف»[1] ويرفض كذلك تحكيم الغراب لفسقه ولتأمل قوله «ولست بمحكم أهل الفسوق» وينحاز الشاحج في اختياره لبني جنسه فيقول:[2] «ولو عدلت عن ذوات الجناح إلى ذوات الأربع لكنت أقرب إلى النصفة» وهذه الإبل قد جاءت للورود، فإن شئت أن تستظهر لعلمك فاجعل الحكم بعضها» ويحاول الصاهل أن يثنيه عن اختياره،ولكن الشاحج يتمسك برأيه قائلا:[4] «وأما زعمك أني أريد أن أجرّ الحكومة إلى بعض الأعمام، فليس الأمر كما ظننت، على أنهم أجدر بالخير وأولى بالحلم، وأبعد من العُبِّيَّة.[5]

وقد مضت الدهور السالفة ولنا لأ أعرفك، ولعل ما غبر من العمر يتقرض ولم ألقك:

كلانا غني عن أخيه حياته ... ونحن إذا متنا أشدّ تغانيا

وكيف آمنك على الإنشاد وأنت لم تثبت نفسك على ادعاء المعرفة، فكيف ثباتها على إظهار الفضيلة؟ فلعن الله سرّاً عند المعيدي، وأمراً يشهده دون الملأ جار السوء».

ولانستطيع أن نحمل كلام الشاحج على ظاهره، فهو يخفي وراء دلالات كثيرة ؛ منها رفض الرعية لحكم عزيز الدولة وانحيازها إلى أن يكون حكمها بيدها لابيد الغرباء، فهم « أجدر بالخير وأولى بالحلم» ، وأبعد عن الكبرياء والصلف وهو

---

(١) الصاهل والشاحج ١٩٨.

(٢) نفسه ١٩٨.

(٣) الصاهل والشاحج ١٩٨.

(٤) نفسه ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٥) العبية : الكبرياء.

تعريض بصفات عزيز الدولة، وفي التمثل ببيت الشعر المنسوب لعبد الله بن معاوية إشارة أخرى إلى رغبة الرعية في الخلاص من عزيز الدولة، فلا غناء فيه ولا حاجة بهم إليه، ويستمر أبو العلاء في تعريضه وإيمائه وانتقاصه من صفات عزيز الدولة وأخلاقه كادعاء المعرفة والافتقار إلى الفضائل.

ولا يفوت أبا العلاء أن يرمز إلى ما يحيكه الحاكم من مؤامرات في الخفاء للتفريق بين الرعية والإيقاع بها سعياً لإحكام قبضته عليها، فيجعل الفاختة تتقمص دور من يصطنعه الحاكم أداة للفتنة والوقيعة «فترقُّ عينها للصاهل، تغمز عليه وهو (أي الشاحج) لا يراها لأنه معصوب العينين، وتنطلق إلى البعير الوارد فتعكس ما قال الشاحج فيه، وتجعل القول الذي تطلق به الصاهل من وصفه بالجهل، محكياً عن الشاحج، تريد أذاته بذلك، فتخبره بما قيل فيه من الصفة بقلة اللبّ، فتملأ سكره من الغضب والحقد، حتى إذا ورد بهش بفمه بعد الريّ إلى جحفلة ذلك المسكين، فما شعر حتى أزمّ بها على الغرة إزمة حنق مغتاظ، وهدر في ذلك هدر الموعد»[1].

وتكاد المؤامرة تنجح لولا فطنة الشاحج الذي يبصّر الجمل بأبعاد المؤامرة وخفاياها قائلاً: «قد كان ينبغي لك ألا تسمع كلام أحد الخصمين قبل الآخر، وأن تأخذ بقول العرب: وجه المحرّش أقبح، ألم يبلغك ضرب العامة المثل بكذب الفاختة؟ أفما استحييت أن تنقاد طوعاً لطائر، في وزن جسدك ماشاء الله من المرار؟ وأي صداقة بينك وبين ذوات الأجنحة ومنهن الغراب الذي ينقّر عينك وأعين أبناء جنسك، وأنتن رذايا بالفلاة؟».

وما أظن أننا سنجهد أنفسنا في سبر أغوار أبي العلاء والتفتيش عن إيماءاته وقد انفتحت لنا مغاليق النصّ، فهو على دأبه من التعريض بعزيز الدولة، ففي سوق

(1) الصاهل والشاحج ٢٠٧.

المثل «وجه الحرض أقبح» إشارة إليه، وكذلك في الإشارة إلى مايحمله جسد الفاختة من مرار، وماتوحي به صورة الغراب من دلالات، فضلاً عما يبدو من مفارقه بين عالم «ذوات الريش» بما يحمله من تمويه وتضليل وبين عالم «ذوات الأربع» الذى ينتمي إليه الشاحج وكان طبيعياً أن يفهم الجمل ويتعاطف مع الشاحج لأنه «مشاكهه في البلوى بنى آدم، وقيسه في عناء يقع بهم من البشر قد أعفيت منه الطير لاسيما الذى لايؤكل منها».

ويقبل الجمل أن يقوم بحمل مظلمة الشاحج إلى عزيز الدولة، ويعلل الشاحج عن صوغ مظلمته شعراً معللاً ذلك تعليلاً لايخلو من تعريض «لأنى لم أر بركة فى ذكره : أدّاني إلى طول مناقضة وأوقع بيني وبين الفاختة حتى وشت بى إليك، فصنعت بى ماتراه. ومع هذا فإني كرهت أني أتصوّر بصور أهل النظم المتكسبين الذين لم يترك سؤال الناس في وجوههم قطرة من الحياء، ولاطول الطمع في نفوسهم أنفة من قبيح الأفعال ، فعدلت عن ذلك إلى تحميلك أخباراً مستطرفة ، لها في السمع ظاهر ، ولها في المعنى باطن ، أنحو بها ما نحاه «ابن دريد» في (كتاب الملاحن) وابن فارس الرازى في (فتيا فقيه العرب) وإذا ألقيت إليك ماتيسّر منها عندى، فأحسن حفظه وخزنه، وإذا بلغت في سفرك مبارك الإبل من الحضرة الجليلة فارفع صوتك بالعجيج، فلعله يفهم عنك، ففي نحو من حديثنا ضرب المثل: كفى برغائها منادياً، ولا تسألني فربعة بينك وبين السلطان - أطال الله بقاءه. فليس لى في الحضرة الجليلة من أعتمد عليه فيما أذكر. وأريد منك أن تفرّغ خاطرك لحفظ ما ألقيه إليك، وألا تشرب منه ... حتى تبلغ لى المأرب، فإنه يزيد في رطوبتك، وأرهب في النسيان».

---

(١) الصاهل والشاحج ٥١٠

(٢) الصاهل والشاحج ٢١٦

وفي كلام أبي العلاء مايؤكد ماتراه من بنية باطنية في رسالة (الصاهل والشاحج)، فهو يلفت القارىء إلى مقصده ومرامه؛ فأخباره المستطرفة لها في السمع ظاهر، ولها في المعنى باطن، وهو يحذو حذو ابن دريد فيّ ملاحنه لأنه يتفق مع في مقاصده وأهدافه إذ يقول ابن دريد في مقدمة كتابه:[1] «هذا كتاب ألفناه ليفزع إليه المجبر المضطهد على اليمين المكره عليها، فيعارض بما رسمناه، ويضمر خلاف مايظهر، ليسلم من عادية الظالم، ويتخلص من جنف الغاشم».

فهذا النمط التأويلي من الكتابة لم يكن غريباً على عصر أبي العلاء، وقد اصطنعه هو أضرابه كأسلوب للتعبير عما يريدون وهم بمنأى عن البطش والتنكيل، «ومعروف أن أسلوب الملاحن يعتمد على الدلالات المتعددة للفظة، أو على بناء الجمل بناءً خاصاً يفهم منه الشيء وضده، أو على التلاعب بالضمائر، ومايعود عليه، إلى غير ذلك مما يلف العبارة بغموض تتعدد معه التأويلات».[2]

ولعلنا أدركنا مغزى أبي العلاء من تكليف الجمل بحمل رسالة الشاحج، فهو معروف بصبره وقوة تحمله، ولكنه معروف كذلك بانتصافه ممن يظلمه حتى لو كان صاحبه، وكان المتوقع طبقاً لتسلسل الأحداث أن يكون محور مظلمة الشاحج مرتكزاً على مايعانيه من نصب، ومايتعرض له من ظلم، ولكن أبا العلاء يفجؤنا حين يجعل الرسالة تطبيقاً عملياً على طريقته في الإلغاز والتورية فيجمع أخباراً تدور في دائرة الشيعة والتشيع، وهي أخبار لها ظاهر وباطن، وهي في ظاهرها تصدم مشاعر القارىء إذ يظنها تمسُّ علياً رضي الله عنه وأهله، كقوله:[3] «العلم يدل على أن (الحسن) لم ير الحسين قط، وأن الحسين، لم ير الحسن قط، وأن (فاطمة) رضى الله عنها لم تر في بيتها (علياً)، وقد يجوز أن تكون رأته على باب

(1) نقلاً عن السيوطي في المزهر ٢، ٥٦٧.

(2) رسالة الغفران بين التلميح والتصريح ص ٧٥.

(3) الصاهل والشاحج ص ٢٢٢ ومابعدها.

البيت، وأن (الخلّ) يجوز أن يكون فيما سلف، كان بحضرة علي بن الحسين - رضى الله عنهما - فيتكلم ويسأله عن أشياء من أمر الدين، وأن (محمد بن علي الباقر) وهو والد (جعفر الصادق) لم ير فى داره (جعفراً) قط، وأن (الحسن والحسين) كانا يأخذان (البثّ) بأيديهما فيجعلانه في أفواههما، ثم ينزل إلى الصدور منهما، وأنهما كان يتطهران (بالبسر) ويغتسلان منه. وكان (عليّ) عليه السلام يرحم الأرملة ويبرّ اليتيم ويضرب بحدّ سيفه (أم الصّبيين)، ويقطع يد (الفيل) على السرق، وجلده على شرب الخمر، وكان يأمر بقتل (الأعرج والأعيرج) وهما في الحرم، ويكره دخول (الأعمي) المسجد، وكان ينصف (الخبيس) من أهل الأقدار، ويوطأ (الجليل) في زمانه بالقدمَ، واذا رأى (نيذا) فى الجرّ سأل عن حاله، فإن كان معروفاً ألزم به أهله، وإن كان مجهولاً أنفق عليه من مال المسلمين حتى ينطق ويبلغ الرشد، وكان يلعن (البقرة) ولايقول فى (الثور) إلا خيراً، ويصلّي إن اتفق له فوق العنز، وأكل (الصقر) ولم يأكل (البازى) لأنه من سباع الطير، وكان يعلّم (البازى) أفعال الصالحين، فإن قبل منه وإلا أدّبه بالسيف والسوط ولايعلم أن السيف والرمح ولدا أولاداً قط، فأما الصعدة فقد ولد لها أولاد قتل بعضهم يوم (الجمل) وبعضهم فى (صفين) وكانت الصّعدة فى أيام (عليّ) ترجع إلى رأيه فى الحلال والحرام: وكان يعظّم (مكة) ولانعلمه ذكر (الطائف) إلا بخير، وأمر بضرب (المدينة) إذا عصت، وكان يتصدّق على الزّمن ولاينكر ذبح (المقعد) بالبصرة، ولابالكوفة، وينكر ذبحه بمكة، ويأمر بقتل (الهلال) كيف قدر عليه، ويقعد فى ضوء القمر وضوء الشمس، ويحمل القبلة أو القبلتين والثلاث ويمشي بهن في الأسواق ولايجد لهنّ مسّاً. ودلّت المعرفة بالفقه أنه عليه السلام كان لايكره أن يبال فى الخيل ويكره أن يبال فى الماء الدائم... ولم يمنع أحداً من إلقاء (السُّباطة) على الضرير، وكان يلقى الأسد لايحفل بلقائه، ويكره (الضبع) أن تمرّ به، ويطأ (الأرنب) ولاتشعر بوطأته، ويجيز التيمّم بالتراب وفوقه أبوال البغال،

ولايجيز التيمُّم بتراب مجس، ويزوى الماء عن العليل ويعطيه الظمآن، ويسير على ظهر (الحية) يومه أجمع...».

وكان طبيعياً أن يقرأ الجمل الرسالة على ظاهرها، فيستكرها ويغضب من الشاحج ويستحمقه ويتهمه بالشطط والخبل؛ ولكن الشاحج يذكِّره بما قاله من قبل من اصطناعه طريقة ابن دريد وابن فارس فى الألغاز والتورية ثم يشرع فى تفسير ما استغلق فهمه على الجمل، ويطلعه على البنية (الباطنية) لرسالته؛ فالحسن والحسين: كثيبا رمل ألغزهما عن الحسن والحسين ابنى علىّ رضى الله عنهم، و(العلىّ) : الفراش الشديد الصلب، وهذا ماقصده بقوله: إن فاطمة - رضى الله عنها - لم تر علياً فى بيتها، والخلّ: الرجل المهزول أو المختل الحال، والجعفر: النهر: الكثير الماء وقد ألغزه عن (جعفر الصادق)، و(البثّ) تمرّ متفرق لم يجد كنزه، وقد ألغزه عن البث الذى يجده الرجل فى نفسه، و(البسر) الماء القريب العهد بالسحاب، وأم الصبيين: الهامة، وقد ألغز بها عن المرأة التى لها صبيان، والأعرج الذى زعم أن علياً - رضى الله عنه - كان يأمر بقتله فى الحرم هو الغراب أو الذئب، لأنهما أعرجان وقتلهما مباح فى الحرم، مندوب إليه، والأعيرج: ضرب من الحيّات، والأعمى: السيل والفحل الهائج من الإبل، ولاريب أن علياً كان يكره دخول هذه الأشياء المسجد. والجليل الذى ذكره فى حديث علىّ يعنى الثمام أو الجلة، وإنما قال: وكان ينصف الخسيس من أهل الأقدار إلغازاً ليتوهم السامع أن الجليل ها هنا، يعنى به الجليل من الناس، والنبيذ: فى معنى المنبوذ، وهو الصبىّ الذى نُبذ، ألغزه عن النبيذ المشروب، والجَّر: أصل الجبل، وقوله : أن علياً كان يلعن البقرة؛ عنى به جمع: باقر، وهو الذى يبقر بطن المرأة والرجل؛ وذكر (الثور) بعد ذلك ملغزاً والعتر: الأكمة السوداء، والصقر: الدبس: ألغزه عن الصقر من الطير، والبازى الذى كان يعلمه أخلاق الصالحين؛ هو البازى فى معنى الظالم القاهر، ويقال: بزا: إذا غلب وقهر، والعصدة: المرأة الحسنة الحول، شبهت بالسنة

وهى القناة المستوية، و(المدينة): الأمة، ألغزها عن (المدينة المنيرة)، والمقعد الفرخ ألغزه عن المقعد من الناس، وذكر: الزّمن: تورية، والحمام وفراخها لاتذبح بمكة، و(الهلال) ضرب من الحيّات ويقال هو الذكر منها، وذكر الشمس والقمر: مورياً.

والقبيلة: تحتمل أن تكون من قبائل الرأس وهى ثلاث تصل بينها الشئون، وتحتمل أن تكون من قبائل الثوب: وهى رقاعه، وقد ألغزها عن القبيلة من العرب، والخل: الطريق فى الرمل، والسباطة: الكناسة، والضرير: جانب الوادى: ألغزه عن الضرير من الناس، والضبع: السنة الشديدة، والأرنب: المرتفع من الأرض، وأبوال البغال: السراب، والعليل: المعلول، وهو الذى قد سُقى عللاً بعد نهل. والحيّة: الأرض التى قد سقاها الحيا.

وعلى هذا النحو يقدم أبو العلاء درساً عملياً يشرح فيه طريقته فى الإلغاء والتورية، ومن الواضح أنه قد تعمّد الكشف عن باطن الرسالة حتى يدرأ عن نفسه أية تهمة أو شبهة تحمله مالايطيق خاصة وأن المدّ الشيعى فى تلك الحقبة كان قوياً ومهيمناً، ولكن أبا العلاء عوّدنا على أن نقلّب المعنى على وجوهه المختلفة وألا نسلّم له بسهولة؛ فالظاهر عنده يتلبّس بالباطن، والتلميح يختلط بالتصريح، وهو لاينفتأ يعمّى أسلوبه بحيل وأفانين شتى تخدع القارىء وتلقى به فى غياهب التأويل ولججه...

ولعل هذا مايجعلنا نتساءل: هل كان أبو العلاء يقصد – بالفعل – المعنى الباطنى للرسالة على النحو الذى بسطه وتعمّد فيه فك رموزه وطلاسمه أم أنه يعمّى على القارىء مراميه الخفية، فيصرفه إلى المعنى الباطنى خلافاً لما يرمى إليه، ويحال عليه بألغازه وتورياته ليَضلَّ به عن مقصده الحقيقى وهو التعريض بالمذهب الشيعى الذى يمثله عزيز الدولة الموفد على حلب من قبل الفاطميين بمصر؟

ومهما يكن من أمر فإن رسالة أبى العلاء توقع القارىء فى حيرة، ولعله كان

مدركاً لذلك، إذ نراه يصور الجمل وقد أعياه فهم مضمون رسالته ولم يستطع الوقوف على مراده على الرغم من أن أبا العلاء أو الشاحج قد تعمّد حل ألغازها ولذلك ينطق الجمل بقوله[1]: «البعير إنما قيل له جمل لأنه يصبر ويتحمل ويجمل. وليس للبهائم الراعية من أذن واعية، ما أفرق بين نيّة معتمّر وغاز، فكيف أشعر بمكان الألغاز؟ لم تترك ملصاة السلمة من حصاة لحفظ الكلمة، ومايلج قولك الثاني في مسمعي، إلا والأول قد مُحي من خلدي».

ويعتذر الجمل عن حمل الرسالة محتجاً بأن الصاهل «عجز عن حمل الأخف، وهو المنظوم، فكيف يحمل الأثقل من النثر؟» وكأن أبا العلاء يرى في اعتذار الجمل تقصيراً من الرعية أو قصوراً منهم في السعي إلى دفع الظلم عنهم، واتهاماً لهم بعدم فهم مايدور حولهم من أمور.

ويبدو أن الجمل أدرك ببصيرته أن شكوى الشاحج لاطائل منها، وأنه لن يجد من ينصفه، فالحاكم لايقيم له وزناً ولذلك فهو ينكر على الشاحج تظلمه إلى عزيز الدولة بل ينكر عليه محاولته لاستنفار الرعية وحثهم على التصدى للفساد لأن عزيز الدولة خدعهم بحبه وأوهمهم بقدراته الكاذبة، وهو مايتمثل في قول الجمل مخاطباً الشاحج[2]: «ومن الذى أوهمك أن مثلك يُسمع له قول أو يعرف منه إيماء؟ إن كان بلغك ذلك من أهل «حلب» -حرسها الله- فإن حبَّ السيد عزيز الدولة أمير الأمراء - أعز الله نصره - قد غمر قلوبهم وغطّى أعينهم ومن الكلام القديم: حبك الشيء يُعمي ويُصم لاسيما قوم عدول يعرفون بـ «بني سنان» بعثرن في وصف هذا السلطان - أطال الله بقاءه - فيزعمون أن كفه أسمح من اللافظة[3]، وأن قلبه أشجع من قلب أسامة، وأنه بالرعية أبر من الوالدة، وأن رأيه أهدى للضُّلال من جدى الفرقد بل من الشمس الطالعة، ويدعون له ضروباً من

(١) الصاهل والشاحج ٣٧٥
(٢) الصاهل والشاحج ٣٧٦
(٣) اللافظة: البحر أو الرحى

فضائل متباينات لايجمع مثلها فى الآدميين. ولعلك بلغك عن هؤلاء القوم أنهم يدّعون للسيد «عزيز الدولة أمير الأمراء» أنه أوتى ما أوتيه سليمان من معرفة كلام البهائم والطير وصنوف الحيوان، فإن كان نُقل إليك هذا الخبر فمثله يحملك على تكليف حاجتك من يمرّ بك ، وهل تُقبل شهادة جميل لبثينة، أو كُثير لعزة» ؟

«يصل الرمز إلى درجة عالية من التكثيف حين يلخص أبو العلاء حقيقة العلاقة بين عزيز الدولة والرعية، أو بين الحاكم والمحكوم على العموم؛ فالرعية قد تنخدع بالحاكم وينطلى عليها أفانينه وحيله، ولكن يبقى بعد ذلك أن الحاكم لايفهم الرعية حق الفهم. يقول أبو العلاء[1]:

« وما أنكر أن السيد عزيز الدولة أمير الأمراء – أعز الله نَصره – كما وصف هؤلاء – غير أنى لا أزعم أنه يفهم أصوات الحيوان، وهل يعلم ذلك إلا الله» .

ويحمل الشاحج على الجمل ويدعو عليه بأن يُصاب بكلّ العلل وكأنه يدعو على عزيز الدولة: «ياعود ياعود، لاقدّر لك جود، نقبت وحقبت، وأصبت الفاحشة فعوقبت... ولاطلعت من هذا النقب إلا حلمك مشابه حلم السقب، حتى يهزأ بك فصلان من ولد ولدى... وحرّقك الظمأ ثم صادفك ماء ملح، وأكلك البرلم الطّلح»[3].

ولايكاد أبو العلاء أو الشاحج يفرغ من أسلوبه الظاهرى فى الدعاء على الجمل حتى يعمد إلى طريقته فى التورية، بحيث يبدو ظاهر الجُمل وكأنه دعاء للجمل وإشادة به، بينما هى فى باطنها دعاء عليه، فظاهرها الخير وباطنها الشرّ ويتمثل ذلك فى قوله:[1] « أُلقيت صحيفتك إلى الجلّد، وحُديت بالرجز، وأُخذ

(١) الصاهل والشاحج ٣٧٧.

(٢) نفسه ٣٨٠.

(٣) البرلم: القراد وكذلك

القصد منك، ولافارقت سمعك قصيدة إما قصيرة وإما طويلة، ولابُركت إلا على ضب، وألفك ابنا دايتك، وزايلك بإذن الله غُراباك، وعظمت سعدا تلك فسررت، بل طارت حمامتك ووقعت رخمتك، وغضب عليك سنّور أهلك، ولاساعفك بالوصال قطّ، ودخل برّ بين جوانبك، وقرّبت من الشبيبة، وأبعدك خالقك من الشيب. ولازلت أخاصاد بعيداً من دال. وباينت القسّ ولارأيت الكافر. فأما الشّماس فلا أبخل عليك به أن تدنو منه. ولابقى ملح فيما قبلك، وفارق الصليب جسدك، وطار شرر من قينك، ولاشممت الفارة بقية عمرك، وأُخذ من جلدك العنبر، ودنوت من القصبة، وضحك صبيٌ في وجهك، ونأى شيخ عن بلادك، وأُخذ يربوع من متك، وطيّر ذباب من عينك، وقُرّب إليك التّبن للبيّض فأخذك شبه الجنون، وعُضّدت، لا على معنى للمساعدة. وكليت والكالى غير نائم، ورآك من لايحفل برؤيتك، وقلّبك من يتشفع بقلبك، وركبت وراكبك مالك لك والمعضد بيده والودان، وعصاك الشاب المقتبل، فأما الهزم فما يهيدك. وسحرك ساحر لايأثم فيك، ولاحُمل فوق ظهرك الملح، وأخطأت أرضك مصيبة سوداء، ولاسمعت صوت المرتجز».

ويقدم أبو العلاء درساً آخر في هذا الفن الذى أتقنه وبرع فيه فيشرع في فك رموزه وتفسير ماجاء على وجه التورية؛ فهو لايعنى بالمجلد مجلد الكتب، بل يعنى به الذى يسلخ الإبل، ويعنى بالصحيفة: جلدة الوجه، ولايعنى قوله: حديث بالرجز، ذلك الضرب المعروف من الشعر وإلا كان دعاء له لا عليه، وإنما عنى بالرجز داء يلحقه في عجزه فلايقدر على القيام، كذلك فهو لم يعن القصيد من الشعر وإنما عن بالقصيد: المخ الغليظ فأراد أن يطير منه ريراً من الضرّ والهزال.

ويواصل أبو العلاء تأويلاته فيقول على لسان الشاحج[1]: «ولعلك تعجب في

(١) الصاهل والشاحج ٣٨٣ ومابعدها.

نفسك من قولي: أخذ منك القصيد ثم أقول بعد ذلك: لافارقت سمعك قصيدة إما قصيرة وإما طويلة فتقول: مامعنى هذا الكلام المتناقض؟ ولاتشعر أني عنيت بالقصيدة: العصا، لأنها تقصد من الشجر أي تكسر، قصدتُ العود فهو مقصود.

ولعلك سبق إلى وهمك أني أردت بقولي: لابركت على ضبٌ، هذا الضبّ الذى يحترش، فتقول في نفسك، من غباوتك: وما الذي يلحقني من ضبّ أبرك عليه؟ ليس بأفعى تنكز، ولاذى شرّ يرهب وإنما الضبّ الذي عنيت: داء يصيب خفّك فيرم منه صدرك، وهل وقع في نفسك أن قولي في الدعوة عليك: وألفك ابنا دايتك، أريد بهما ابني ظئرك؟ فما كنت إذاً إلا في حاجتك! وإنما عنيت بابني دايتك غرابين بنقرانك ويحجلانك زهوق النفس، وتظنّ أن قولي: زايلك غراباك، مراد به أن يطير عنك الغربان؟ وهيهات ! إنما أردت رءوس الوركين، وأيّ خيريبقى عندك إذا زايلاك؟.

وكأني بك تفكّر في معنى قولي: عظمت سعداناتك فسررت، وتقول في ضميرك: مايضرني من عظم سعداناتي؟ وإنما الغرض أن يصيبك داء في سعداناتك فترم، فييأس منك صاحبك فيسرك، أي يطعنك في سرّتك.

وهل تعجبت من قولي: طارت حمامتك ووقعت رخمتك وقصدى بالحمامة هنا: سعداناتك، وهي كركرتك، تسمّى بهذين الاسمين، استعيرا لها من الطائر لأن الحمامة يقال لها: سعدانة ... وقولي: وقعت رخمتك، يحتمل وجهين: أحدهما، أن تموت حتف أنفك، والآخر أن تخر فيقع الرخم على مايبقى في الأرض من أثرك..

وهل ضحكت من قولي: غضب عليك ستور أهلك، وقلت: ماهذه الدعوة الدالة على قلة اللب؟ وأي ملابسة بيني وبين الستور؟ وإنما أنا طول دهرى في

(١) الصاهل والشاحج ٣٨٤ ومابعدها.

السفر، وربما أسمع صياح السنانير إذا جبت القرية أو المدينة فلا أحفل بهنّ. ولاتعلم أن السنور: السيد، وقد مرّ ذكر ذلك - وإذا غضب عليك سيدّ أهلك، فكم في ذلك من الهوان والشقوة ! ويأمر بك أن يوجع ضربك وينقص علفك، ولايتعهد سقيك، وربما تقدم بنجرك والصدقة بك على المساكين..

وهل عجبت من قولي: ولاساعفك قطّ بوصال، وقلت أى وصال بيني وبين القط، وإنما أرغب في وصال الناقة البائك، ولاتدرى أن القط: الحظ والنصيب !.

وهل سرّك قولي: دخل بّر بين جوانحك، وقلت: أى خير فيمن لايسكن جوانحه بّر؟! وإنما عنيت: الفأرة، من قولهم: مايعرف هرّاً من بّر. وأُقسم ماتدخل فأرة بين جوانحك إلا وقد نزل بك خطب جليل.

وهل ظننت قولي لك: قربت من الشبيبة، دعاء لك بأن تعود بكراً شاباً تمرح بين بكرات الإبل وأبكارهن؟...

وإنما عنيت بالشبية: النار، فعيلة بمعنى مفعولة، من: شبيتها فهي مشبوبة، والمعنى: أنك تُنحر فيشتوى لحمك على النار. وهل عرفت معنى قولي: أبعدك خالقك من الشيب؟ وهل ظننت أن الشيب جمع أشيب وشيباء، فقلت في نفسك: ومايضرني من بعد الشيب، والشباب أقوى على إيراد الحوم وأصبر على تتبع الكلأ .. وإنما عنيت بالشيب حكاية شرب الإبل.

وهل جال في خاطرك أن قولي لك: ولازلت أخاصاد وبعيداً من دال، معنّى به الصاد والدال من حروف المعجم؟ فخاب طائرك ياغبيّ! إنما أردت بالصاد أحد أمرين! إما الصاد وهو الداء الذى يصيبك في رأسك، ... وإما صاد: من الصدى، وهو العطش. .أردت بقولي: دالٍ، أحد وجهين: إما فاعلاً من: دلا يدلو دلوه، إذا أخرجها، وهذا أجود الوجهين، وإما فاعلاً من : دلا الإبل يدلوها: إذا رفق بها في السير...

ولعلك يجرى في نفسك عجب من قولي لك: يابنت القسّ، فتقول: ومايغولني من بين القسّ وفقد الراهب؟ ولا تشعر أن القسّ هو حسن القيام عليك، وتتبع المرعى بك ... وهل أنكرت قولي في الدعاء: ولارأيت الكافر، فقلت: وأى رغبة لي في أهل الكفر؟ وإنما عنيت بالكافر: الزارع ... لأنه يكفر الحبّ في الأرض، أى يستره.

وهل ذهب وهمك أني عنيت بالشماس شمامسة النصارى، وقوى ذلك في نفسك أني ذكرته قريباً من القسّ؟ وإنا عنيت: الشماس من الخيل .. فرجوت أن يصيبك بحافر منه.

وكيف تأويلك لقولي: ولابقى فيما قبلك ملح؟ أتحسبني عنيت ملح الطعام؟ وأى حاجة بك إلى الملح؟ وإنما قصدت بالملح: البركة .. فالملح هاهنا على وجوه: يحتمل أن تكون: البركة، والرضاع، والملح المعروفة.

وماقولك أيها المغفّل في قولي: فارق الصليب جسدك؟ أتراني عنيت به صليب النصارى فتقول في نفسك: وهل أنا نصرانيّ فأعلقّ صليباً عليّ؟ وإنما عنيت بالصليب: وسماً توسم به أنت ونظراؤك .. ويجوز أن أعني بالصليب: الودك.

وهل خطر لك أن قولي: طار شرر من قينك، أريد به القين الحدّاد، فتذهب إلى أني عنيت القين الذى صنع برتك، وإنما عنيت بقينك: حرف وظيفك .... فأردت أنه يلقى في النار على . . ه الإحراق، فيطير منه الشرر.

وكيف عرفت قولي في الدعاء: . . شممت الفارة بقية عمرك؟ أحسبت أني عنيت الفارة للفسدة؟ فتلك دعاء لك لاعليك؛ أم حسبت أني عنيت فارة المسك؟ ومالك ولعطائر الهند؟ شغلها عنك للترفون! فكأنك يقع في وهمك أني دعوت عليك ألا تكون في اللطيمة وهى العير التى تحمل المسك. ولعلك وأباك وجدّك لم يكن أحد منكم في عير تحمل الطيب. وإنما عنيت: فارة الإبل، وهى

رائحة طيبة تفوح منها إذا رعت أزهار الربيع .

وماظنك بقولى: وأخذ عنبر من جلدك؟ أتحسب أنى عنيت العنبر المشموم؟ فلو أنك بعض ملوك فارس والتبابعة لجاز أن يسبق إلى وهمك، لأنهم يطلون بالطيب .. وإنما عنيت: العنبر الذى هو الترس، وأردت أن يتخذ من جلدك ذلك، وإنما تصنع الترسة من جلود الإبل بعد النحر.

ومارأيك فى قولى لك «ودنوت من القصبة؟ أظننت أنها الواحدة من القصب؛ وذهب ظنك إلى أن الإبل يشبه حنينها بصوت الزمارة المتخذة من القصباء؟ .. وذلك غرض فاسد وكيف أدعو لك بذلك أو عليك؟ ولاعنيت القصبة التى يشابع بها الراعى بين الإبل. وإنما عنيت بالقصبة جمع قاصب، وهو مثل القصاب، مأخوذ من: قصب اللحم، إذا قطعه، ومن ذلك قيل جمل قاصب، إذا قطع الشرب.

وأى شيء وقع فى خلدك لما قلت لك: وضحك صبىّ فى وجهك؟ أتعتقد أنه بعض هؤلاء الصبيان؟ وهيهات! ماعليك فى ذلك من المضرّة، وقد علمت أنه لو استغرب شيخ أوكهل أو غلام فى وجهك لم تضر بذلك، ولو انتحب عندك المنتحبون وندبت النوادب لما هادك ما فعل من ذلك؟ وإنما عنيت بالصبىّ: حدّ السيف...

وما الغرض فى قولى: ونأى شيخ عن بلادك؟ لعلك تظنه بعض شيوخ الآدميين، فتذهب إلى أنى أردت أن الشيخ له تدبير وحزم يصلح معهما السوام .. وإنما عنيت بالشيخ: أول الوسمىّ من المطر، وذلك أبلغ فى مساءتك من فقدان الشيخ الآدمى.

وهل عرفت معنى قولي : أُخذ يربوع من متنك ؟

وإنما أردت باليربوع : لحم المتن .

* وهل تردَّد عجب في صدرك لما قلت لك : وطُيِّر ذباب من عينيك ، وقلت إنه ليعجبني أن يطير ذباب من عيني ، إن الذباب لكثير الأذاة للإبل والخيل ؟

وإنما عنيت بالذباب إنسان العين .

* وهل كثر عندك التفكر من قولي : وقُرِّب اليك التبن المبيض فأخذك شبه الجنون ، فقلت في نفسك : وما الذى أكره من التبن وإن الحاجة إليه لداعية ؟

وإنما عنيت بالتبن : القدح العظيم ، والمبيض المملوء .: وذلك دعاء عليك بالكلب ، لأن من شأن الكلب أن يكره الماء .

* وما الغرض في قولي : عُضِدت ، لا على معنى المساعدة ؟ والمراد : أن يضربك ضارب في عضدك ...

* وهل تدرى ما قصدت في قولي : وكليت والكالى لك غير نائم ؟ وإنما أردت كليت من قولهم : كُلى الصيد ، إذا أصيبت كليته ، فألغزته عن قولهم : كُلِت ....

* وما معنى قولي : ورآك من لا يحفل برؤيتك ؟ أى شيء خطر لك في هذا التأويل ؟ وهل وقع في نفسك أنى [illegible] به : رآك رؤية العين فقلت : وأى إنسان لا يراه من لا يحفل برؤيته . وهل في الأرض [illegible] لك أو سوقة إلا وربما رآه من هو غير مبال بالغيبة عنه ؟ وإنما أردت به : رأى [illegible] ضرب الرئة [illegible] يقال : رآه أى أصاب رئته .

* وما الذى اعتقدت في قولي : وقلبك من يتفع بقلبك ؟ وهذه الدعوات متجانسات ، ومعنى قلبك : أصاب قلبك ، وكذلك قولي ركبت : أى أصيبت

ركبتك ، والمعضد : سيف ردئ يمتهن به في قطع الشجر ونحوه . والدّدان : الكهامُ من السيوف ... والمعنى : أنّ الرجل يضرب ركبتك بالمعضد أو الدبان وهو مالك لك فلا تلحقه فيما صنع إحدى التبعات .

* وقولى : عصاك الشاب المقتبل ، هل وقع فى ظنك أنى عنيت العصيان ؟ ومن الذى يطيعك من الشبان أو الشيوخ حتى أدعو عليك بأن يعصيك الشاب المقتبل وإنما عنيت بقولى : عصاك : أى ضربك بالعصا ، لأن ضربته شديدة ، ولأن الهرم لا قوة له ...

* ولا تذهبّن فى قولى : سحرك ساحر لا يأثم فيك ، إلى أنى عنيت السحر المنهّى عنه ، وإنما عنيت بالساحر الذى يصيب سَحْرك أى رئتك .

* وما تأولت فى قولى : ولا حمل فوق ظهرك الملح ؟ هل عرض لك أنى عنيت الملح المعروفة فقلت فى نفسك : شهد الله ما أحفل أحمل فوق ظهرى بُرّ أم تمر أم ملح وكل ذلك سواء علىّ ؟ وإنما أردت بالملح : الشحم ... .

* والعجب كله عندك من قولى : أخطأت أرضك مصيبة سوداء . أظننت أنى دعوت لك بإخطاء الشدائد بلادك ؟ وإنما عنيت بالمصيبة : السحابة ، يقال : أصابنا مطر ، وأصابتنا سحابة .

* وهل ظننت أنى أخطأت فى قولى : ولا سمعت صوت المرجز ؛ فقلت : قد قال فى أول كلامه : وحديث بالرجز ، فما أراد بقوله : ولا سمعت صوت المرجز ؟ وإنما عنيت لرجاز السحاب بالرعد .

أرأيت كيف يصرّف أبو العلاء الكلم عن مواضعه ، ويقلب للمعنى رأساً على عقب ، فيتحول الظاهر إلى باطن ، وينقلب الشئ إلى نقيضه ، متوغلاً فى ذلك

---

(١) الصاهل والشاحج ص ٤١٢ .

ثروته اللغوية الهائلة ، وقدرته على تطويع اللغة والتلاعب بدلالات الكلمة ؟ وكثيراً ما يشفع تفسيره للكلمة أو تأويله للمعنى بشاهد من كلام العرب شعراً أو نثراً .

لقد عجز الجمل عن حمل رسالة الشاحج وقصّر إدراكه عن فهم محتواها فانقلب عليه الشاحج مغاضباً ، وسخر من غبائه ، وأوسعه ذماً وقدحاً ، فهل أراد أبو العلاء ، أن يجعل الجمل مرادفاً أو معادلاً موضوعياً للرعية أو العامة ؟ وهل أراد أن ينعى عليهم غباءهم فى فهم ما يجرى حولهم ؟

على أية حال ، لم يكن أمام الجمل من سبيل بعد أن خيّب ظن الشاحج إلا أن ينسحب من مسرح الأحداث وينزوى بعيداً تاركاً مكانه للفبح ليعرض على الشاحج أن يقوم بتوصيل رسالته ولكن الشاحج يستحمقه ويسخر منه ، فتظهر هرّة ؛ وتعرض وساطتها قائلة للشاحج : «الآن علمت صدقك وتحامل أبى أيوب عليك . ولى صديق من كلاب «حلب» حرسها الله - يخرج إلىّ فى الليالى للأسمرة ، وبينه وبين بعض الكلاب الصيد مودة ، فأتى إلىّ ما تريد ، ألقه إلى الكلب الحلبى، يلقه الكلب إلى صديقه من الكلاب الصائدة ، يلقه ذلك إلى البازى فيبلغ لك مافى نفسك»[1] .

وما أظن توريه بـ العلاء إلى (الكلب الحلبى) بخافية على فهم القارى ، فهى إشارة أخرى إلى غضب أبى العلاء من قومه لتقصيرهم فى التصدى للفساد ويكاد اليأس من بلوغ الأمنية يتمكن من الشاحج إلى أن يجئ الثعلب وارداً ليحمل البشارة للشاحج بتبليغ رسالته ويجرى حتى ... كلاماً له دلالته فى طريقة الخلاص من الأزمة وذلك أنه صحب فى بعض الطرق رجلاً من الشركاء فى هذا الخراج ، فسمعه يحدث رفاقه أنه قد عزم على تخصيصه لأن الفائدة عدمت فيه إلا للمباشر عمله بنفسه، ويعجب الشاحج بكلام الثعلب ويقترح عليه أن يذهب

---

(١) الصاهل والشاحج ١٢٣

ليأتيه بأنباء حلب حيث يسمع لجة وصخباً ، فيمضى الثعلب مبادراً . ولاشك أن اختياره لأداء المهمة له دلالته – ثم لا يلبث أنْ يعود فيخبره بأن العامة يشيعون أن زعيم الروم قد أعدّ العدة لغزو البلاد ، ويتطرق الحديث إلى موقف عزيز الدولة من هذه الأخبار ، ويجدها الشاحج فرصة ليبدى رأيه فيه ، فهو لا يرى فرقاً بينه وبين زعيم الروم لأن مثله ومثل زعيم الروم ، مثل بازيين لكل واحد منهما فرق من الطير تحمل إليه الإتاوة ، وقد تعاقد البازيان من ألا يعرض واحد منهما لما فى حَيز الآخر من الخشاش»[1]

ويقوم الثعلب بأداء دوره خير قيام ، فيتجول فى البلاد ويتعسس ويتسمع ويتصنت ليأتى الشاحج بأخبار حلب وينقل له صورة دقيقة لما يجرى على ساحة السياسة وما يتناقله العامة من أراجيف عن غزو الروم المحتمل ، وما يروّجونه من قصص وحكايات عن عزيز الدولة ، ولا يكف أبو العلاء عن التعريض به وبأفعاله ، فينقل على لسان العامة أنه تلقى هدية سنية من ملك الروم أشبهت شرف قدره ، إذ أرسل له طائفة من الغلمان ، ويجعل من ذلك مجالاً للتندر والسخرية فهم «إن كانوا هدية ، فهو – خلد الله ملكه – يجازى عنهم بأضعاف القيمة ! وإن كانوا شراء ماله ، فإن ذلك أجدر بالنماء والبركة» ويواصل تندره فيقول إنهم «زعموا أن عدّتهم نيفٌ وثلاثون ، ولم يثبتوا فى العّدة على قول واحدة ، فإن كانوا أربعة وثلاثين ، فهم فى عدة أعاريض الشعر على رأى «الخليل» وإن كانوا اثنين وثلاثين ، فهو مذهب «الزجاج» فى أن الشعر له اثنان وثلاثون عروضا وإن كانوا أحد وثلاثين وعليه كاد الإجماع يقع – فهم فى عدة القوافى المتواترة[2] .

ويجد أبو العلاء فى تلك القصة باباً واسعاً للتندر والسخرية فينقل عن العامة قولهم «إن السلطان – أطال الله بقاءه – أمر بتطهير الغلمان . وكذلك يوجب

(1) الصاهل والشاحج ٤١٥ .
(2) نفسه ٦٩١ .

فضله ودينه ، لأن مثلهم مثل أوزان من الشعر لا يحسن استعمالها حتى يحذف منها شيء مثل الأول من المنسرح»(١)

ويعرّض أبو العلاء ببعض قواد عسكر عزيز الدولة خاصة قائده نصر الله الملقب بـ «مضيء الدولة» الذى يحضر مجلسه ويأخذ رزقه ، وهذا فأل عجيب بالنصر ، ويروى عنه قصة أخرى تلهج بها ألسنة العامة إذ جرى لبعض أولاده حديث فى بعض الأيام على شراب وانتشاء أفشى فيه بعض الأسرار الخاصة واتهم أباه بالخيانة(٢) ، ولا يتردد أبو العلاء ، فى إبداء رأيه فيه فيقول على لسان الثعلب : «وأنا ... لستُ بالشاكر له ، ولا الحمد فعاله ، لأن كلابه أخرجتنى من أرضى ، وشردتنى عن وطنى»(٣) .

وفى سرد الأحداث يعمد أبو العلاء إلى أبواب النحو وقوانين العروض فيمتاح من مصطلحاتهما توريباته وألغازه ، ويستمد منهما تشبيهاته ، ويتوسع فى ذلك توسعاً يشهد بتفننه واقتداره وعمق ثقافته ، فمن ذلك قوله(٤) : «ولزعيم الروم أوقات تكون مظنة لنهوده إلى هذه الناحية ، منها وقت الخريف إذا استقبل الشتاء وبعدت البادية عن هذه الأرض ، فمثله مثل الترخيم يوجد فى النداء دون غيره ، فإذا جاء فى غير النداء فإنما تلك ضرورة» .

ويورى بمصطلحات العروض فيقول(٥) : «ولو وقع بأمر الله الزحاف ، لقفاهم إن شاء الله بالعروض جنود المسلمين ، وأصابهم من العذاب المتكاوس ، ونزل بهم من الشر المتراكب ، ومن النكال المتدارك ، ومن الهلاك المتواتر ، ومن الخزى

---

(١) الصاهل والشاحج ٦٩٢ .

(٢) نفسه ٦٩٩

(٣) نفسه ٦٩٩

(٤) الصاهل والشاحج ١٨٧

(٥) نفسه ٥٩٧

المترادف» .

ولا يفوت أبا العلاء وهو يخوض في حديث السياسة في عصره أن يؤكد تسامحه وسلامة نفسه من التعصب الديني ، فيقول[1] : «وكأني بأهل ملة هذا الرجل الذين يقيمون بين المسلمين – يعني الروم – إذا بلغهم عني مثل هذه المقالة حسبوا أني أعتقدت فيهم شرّ الإعتقاد ، ولست أبغض على الملة ، لأنها بين ابن آدم وربه» .

ويقترن هذا التسامح بقيمة أخرى يؤمن بها أبو العلاء ويحرص على تأكيدها ربما لأنها لا تنفصل عن رؤيته التي ينطلق منها في رسالته ، وتتجسد هذه القيمة في قوله[2] : «وإنما أحبّ الناس إليّ أكثرهم نفعاً لي ، وأبغضهم الى نفسي من كثرت منه مضرّتي» .

وينهي أبو العلاء رسالته – أو لنقل مسرحيته – بمشهدين من أجمل المشاهد إذ يعدان بحق خير ختام للأحداث ، وقد بلغ الأداء الفني فيهما غايته ، ففي المشهد الأول يتجسد عزيز الدولة بطلاً خرافياً – ولكن من ورق – فينقل ما حدّث به بعض العامة من «أنه رآه في الزمان بحضرة ملأ عظيم من الأمراء والفرسان ، يحمل بسيفين عن يمين وشمال ، والفرس تجري به أشد الجري ، وأن هذا الرجل يأخذه الزمع من هول ما يراه ، وحقّ له أن يزمع ليس هذا من فعل الآدميين ، ولو قال قائل إن ملكاً من الملائكة شهد يوم بدر على هذه الهيئة ، لكان عجباً من الأنباء»[3] .

ويأتي المشهد الأخير أو الاخير متمّما للمشهد السابق حيث نرى عزيز الدولة

(١) الصاهل والشاحج ٦٨٢ .
(٢) الصاهل والشاحج ٦٨٢ .
(٣) نفسه ٧٠٤ :

وقد شغل عن كل ما يحيط بالبلاد من أحداث جسام فتفرّغ للنظر فى العروض للخليل[1] ويعلقّ أبو العلاء ، على هذا المشهد الختامى فيقول إن «هذة قرينة من الأولى فى العجب : الملوك قد شغلوا عن الفروض فما بال النظر فى العروض ؟! ولهذه الحكاية ، أكثرت الأمثال المتصلة بما وضعه «الخليل» لأن العامة على دين السلطان ، ولو علم روح «الفرهودى» بذلك – وجسمه من الرِّم أو الهباء – لجاز أن يبتهج ويرتاح ، لأن العلماء وضعوا الكتب إرصاداً لمثل هذه المنزلة»[2] .

لقد وظف أبو العلاء تلك الخلّة المتمثلة فى عكوف عزيز الدولة على العروض وانشغاله به عن كل شئ ، توظيفاً فنياً رائعا ، فأصبح (العروض) هو الخلفية أو «الإطار» الذى تجرى داخله كل الأحداث ، وامتزج السرد والحوار بمصطلحات العروض ، واتخذ من النكت العروضية محوراً لألغازه وتورياته وإيماءاته حتى لنراه يختم رسالته بتلك العبارة ذات الدلالة العميقة «فلو حلف من ينسج الحصر فى جامع «حلب» – حرسها الله – أن بحلب حصيراً ينظر فى العروض ، لصدق وإن ظنه العامة كاذباً ، لأن الحصير الملك ... وانما سمى الملك حصيراً ، لأنه كالذى يحصر نفسه باحتجابه عن الناس»[3] .

وكأنما أراد أبو العلاء بكلماته الأخيرة أن يكشف الرؤية التى صدر عنها فى رسالته ، وأن يقدم تفسيره الخاص للأحداث ، فالحاكم يفقد مصداقيته حين يحتجب عن الناس وينشغل عنهم بما لا يحقق مصالحهم أو طموحاتهم .

وما أظن القارئ ، ينخدع بكلمات الإطراء التى ذيل بها أبو العلاء رسالته ، فتلك هى طريقته فى صرف قارئه بظاهر النص عن باطنه .

---

(1) الصاهل والشاحج ٧٠٦ .

(2) نفسه ٧٠٦ .

(3) الصاهل والشاحج ٧٠٧ .

# البناء الرمزى فى رسالة الغفران

البناء الرمزى فى رسالة الغفران :

كتب أبو العلاء رسالة «الغفران» بعد رسالة «الصاهل والشاحج» ونحا بها المنحى نفسه من الإلغاز والإيماء ، وقد كتبها رداً على رسالة ابن القارح – وهو أديب حلبي معاصر له ، كان من حفظة الشعر واللغة ورواة الأخبار ، ولم تكن هناك صلة مباشرة بينه وبين أبي العلاء ، وقد أشار فى رسالته إلى أن أبا الفرج الزهرجى كاتب نصر الدولة كتب رسالة لأبى العلاء وسأله إيصالها إليه معجلا لا مؤجلا ولكن رحله سرق والرسالة فيه فكتب هذه الرسالة يشكو أموره ، ويبث شقوره ويفضى إليه بمكنون نفسه وما لاقاه فى سفره ممن يدّعون العلم والأدب وهم أصفار منها جميعاً ، ويهتبل الفرصة ليشكو إليه أبا الفرج الزهرجى الذى لقيه بـ «آمد» ومعه خزانة كتبه فعرضها عليه فانتقدها واصفاً أياها بأنها «قد برئت من الشريعة الحنيفية» فأظهر من ذلك إعظاماً وإنكاراً[1] .

ولكن ابن القارح يحيد عن هدفه المعلن من كتابة الرسالة و[illegible]ملها معرضاً للحديث عن الزنادقة والمشككين ، فينال من عقيدة المتنبى متهماً إياه بادّعاء النبوّة ، طاعناً فى أخلاقه وصفاته فيصفه بأنه «كان يتحرش بالمكارم ويتحكك بها ، ويحسد عليها أن تكون إلا منه»[2] وإن كان هنا لا يقدح فى طلاوة شعره وورق ديباجته ولكن ذلك لا يمنعه من أن يحمل على «الزنادقة والملحدين الذين يتلاعبون بالدين» ويرومون إدخال الشبه والشكوك على المسلمين ويستعذبون القدح فى نبوّة النبيين»[3] .

ويمضى ابن القارح نحو هدفه المرسوم – وهو غمز أبى العلاء فى عقيدته ،

(١) رسالة الغفران ، ٢٧ .

(٢) رسالة الغفران ٣٠ .

(٣) نفسه ٣١ .

والتشكيك في تدينه ، فيذكره بما تعرّض له أضرابه من الشعراء ممن اتهموا بالزندقة ، ويتعمد نقل الروايات على نحو يدخل الرعب والفزع في نفس أبي العلاء ، فالمهدي قتل بشاراً على الزندقة ولم يشفع له دفاعه عن نفسه بقوله :

يا ابن نهيا ، رأس عليّ ثقيلُ واحتمالي الرأسين عبء ثقيلُ
فادع غيري إلى عبادة ربيـ ـن فإنني بواحد مشغولُ

وينقل له مشهد قتل صالح بن عبد القدوس حين أحضر النطع والسياف الذي أخذ غفلته ، فإذا رأسه يتدهدأ على النطع»[1] .

ويستمر ابن القارح في سرد أخبار الزنادقة وما لاقوه من تنكيل وعقاب ، كالذي حدث مع الصناديقي في اليمن ، والجنابي الذي قتل بمكة ألوفاً ، واستملك من النساء والغلمان والصبيان من ضاق بهم الفضاء كثرة ووفوراً ويصف ما حدث للحلاج والراوندي وابن الرومي وغيرهم ، ويلبس ثياب الواعظ فيحذر من الجرى وراء مفاتن الدنيا إغماضاً لعاجل مونق ، ويزعم أنه يخاطب نفسه ويعاتبها — والخطاب لغيرها وكأنه تحذير لأبي العلاء : «لقد أمهلكم حتى كأنه أهملكم ! أما تستحيون من طول مالا تستحيون»[2]

وحين يتأكد ابن القارح أنه نجح في توصيل رسالته تلميحاً لاتصريحاً لأبي العلاء لبث الفزع في نفسه ، يعرج على بعض المسائل الذاتية فيوضح موقفه من الوزير المغربي الذي كان صديقاً لأبي العلاء ، ولا يتورع من سبّه وقذفه مؤكداً موقفه المشين من الإيقاع به نافثاً سموم حقده ، فإذا فرغ من ذلك عاد للحديث

(1) رسالة الغفران ٣١ .
(2) رسالة الغفران ٥٣ .

عن نفسه دون خجل أو حياء فيقول[1] : «وأنا تعبت وحفظت نصف عمرى ، ونسيت نصفه ، وذلك أنى درست ببغداد وخرجت عنها وأنا طرى الحفظ ، ومضيت إلى مصر فأمرجت نفسى فى الأغراض البهيمية ، والأعراض المؤثمة ، وأردت بزعمى وخديعة الطبع للئيم أن أذيقها حلاوة العيش ، كما صبرت فى طلب العلم والأدب ، ونسيت أن العلم غذاء النفس الشريفة ، وصيقل الأفهام اللطيفة» .

ويلفتنا هذا التناقض الواضح فى شخصية ابن القارح فهو يحاول أن يتقمص دور الواعظ ، وأن يتمسح بالزهاد والنساك وهو أبعد ما يكون عن ذلك ، فكيف يكون واعظاً وهو يرمى الناس بأبشع التهم والصفات ؟ ويكفى أن نقرأ ما رمى به الوزير المغربى من سبّ وقذف ، وما خلعه عليه من نقائص وعيوب ، وما ألحقه به من تشهير تعافه النفس مما جعل بعض الرؤساء يعنفّه قائلاً : «أنت حقود ولم يكن - أى الوزير المغربى - حقوداً»[2] .

وكيف يدّعى الزهد والنسك والتوبة وهو يجاهر بانغماسه فى الملذات أو «الأغراض البهيمية ، والأعراض المؤثمة» وهل تبيح التوبة لصاحبها أن يحتال على المذاهب والفتاوى لشرب الخمر حتى ولو كان على مذهب الشيخ الأوزاعى ؟ لنستمع إليه وهو يصارحنا بقوله : «عرض علىّ بعض الناس كأس خمر ، فامتنعت منها وقلت : خلّونى والمطبوخ على مذهب «الشيخ الأوزاعى»[3] .

لا ينبغى علينا إذاً أن ننخدع بحديث ابن القارح عن التوبة وعن «حججه الخمس» ولا نستطيع أن نبرئ مقاصده فى رسالته لأبى العلاء ، وإذا كان لكل مقام مقال فما الذى حفز ابن القارح إلى ذكر أخبار الزنادقة والمشككين دون

(١) رسالة الغفران ٦٣ - ٦٤ .
(٢) نفسه ٦١ .
(٣) رسالة الغفران ص ٣٠ .

مناسبة فى رسالة يكتبها إلى أبى العلاء دون أن يكون ثمة معرفة أو حوار أو حديث سبق بينهما فى أى أمر من الأمور ؟ لا نرى لذلك سوى تفسير واحد هو أن الحقد تمكّن من قلب ابن القارح فحسد على أبى العلاء شهرته ومنزلته الأدبية فسعى إلى النيل منه من خلال التشكيك فى عقيدته ، ولم تخف تلك المرامى على أبى العلاء فآثر أن يرّد له الصاع صاعين ، وأن يلقنه درساً فى التأويل والرمز فألف رسالة الغفران لتكون فى ظاهرها قصة خيالية تدور فى عالم الآخرة ، وتتحدث عن الجنة والنار ، والثواب والعقاب ، بينما هى فى باطنها بناء رمزى متكامل يسعى إلى كشف زيف ابن القارح وتعريته وفضح أخلاقه وسلوكه ، وإماطة أقنعة الكذب عن وجهه المراوغ ، ومن ثمّ فإنّ أيّة دراسة لرسالة الغفران تفقد الرؤية الصحيحة إذا جرت بمعزل عن رسالة ابن القارح .

وإذا كان «العنوان» هو المفتاح الذهبى للولوج إلى عالم النص السحرى ، والوقوف على أسراره ومراميه ، فإن اختيار كلمة (الغفران) عنواناً للرسالة تعنى دلالة واضحة حتى لتبدو - وحدها - وكأنها نصٌ مستقل بذاته ، فإذا كان ابن القارح قد أباح لنفسه أن يغمز ويلمز مشككاً فى عقيدة أبى العلاء ، وطاعناً فى عقائد الآخرين فإن الغفران منحة ومنّة إلهية ، و«الغفور» صفة من صفات الله ، واسم من أسمائه الحسنى ، وكأنّ فى اختيار عنوان (الغفران) ردّاً لاتهامات ابن القارح ، فمن خوّله محاكمة العباد وتكفيرهم ؟ وهل شقّ قلوبهم ليكشف عن كفرهم أو إيمانهم ؟ وما باله يسارع إلى تثبيت تهمة الزندقة عليهم وقد نفى بعضهم عن أنفسهم تلك التهمة التى اختلطت فى بعض الأحيان بدوافع وأغراض سياسية ؟

وتتفاوت مستويات الرمز فى رسالة الغفران . فتارة يصطنع أبو العلاء طريقة البلاغيين فى «الذم بما يشبه المدح» وقد يعمد تارة أخرى إلى «السخرية» فيوظفها باقتدار ومهارة ، وقد يستخدم أساليب أخرى كالإيماء والتعريض والإلغاز ... والمهم

أن كل شيء موظف بعناية للنيل من ابن القارح وكشف زيفه وخداعه وتتجلى طريقة أبي العلاء منذ الوهلة الأولى ، فهو يستخدم ألفاظاً ذوات مدلولات محددة ، كلفظة (الحماطة) التي تشير إلى ضرب من الشجر اليابس ، وتوصف بإلف الحيّات لها ولا يخفى ما تنطوي عليه تلك الرموز من دلالات يخلعها أبو العلاء على شخصية ابن القارح وإن كان يصطنع التمويه فيوهمه بأن (الحماطة) المبدوء بها هي حبّة القلب ، ولا نستطيع أن نأخذ كلام أبي العلاء على ظاهره وهو يصطنع هذا الأسلوب في خطاب ابن القارح قائلاً[1] : «إن في طمري لحضباً وكلّ بأذاتي ، لو نطق لذكر شذاتي ، ما هو بساكن في الشقاب[2] ولا بمتشرف على النقاب[3] ما ظهر في شتاء ولا صيف ، ولامرّ بجبل ولا خيف[4] ، يضمر من محبة مولاي الشيخ الجليل – ثبت الله أركان العلم بحياته – مالا تضمره للولد أم ، أكن سمُّها يذكر أم فقد عندها السّم» .

فالألفاظ معمّاة لا تقف عن دلالة واحدة وبعضها يندرج في باب (التضاد) ، فيحمل المعنى ونقيضه ، فـ «الحضب» هو صوت القوس ، وهو أيضاً ضرب من الحيّات ، وهو الحطب في لغة اليمن ، وقيل هو كل ما ألقي في النار من حطب وغيره يهيجها به[5] ، فأي معنى من هذه المعاني يقصده أبو العلاء ، وأي مودة تلك التي يضمرها أبو العلاء لابن القارح ؟ وما باله يورّي بالحيّات والسمّ في معرض المحبة والوداد؟ وهذه الجملة الدعائية هل تنطوي على ذم أم مدح ؟ وهل تقف لفظة (حياته) عند مدلولها المباشر ؟ أم أن لها صلة بالإشارة إلى الحضاب والحيّات؟

---

(1) رسالة الغفران ١٣١ .

(2) الشقاب ، مهواة بين جبلين أو الشق في جبل

(3) النقاب ، النقب والطريق الضيق في الجبل

(4) الخيف ، كل هبوط وارتقاء في سطح الجبل

(5) لسان العرب مادة (حضب) دار المعارف ٩٠٥

ويعمد أبو العلاء إلى استخدام الألوان وتوظيفها كرموز لمراميه ، فيختار اللون الأسود بما يعكسه من قتامة وظلال تعريضا بسواد ابن القارح من ناحية ، ورمزاً تنطوي علية نفسه من سواد وحقد ، فيكنى أبو العلاء عن قلبه بـ «الأسود» ويحشد طائفة من مشاهير العرب ممن اشتهروا بسوادهم فيقول[1] «وإنَّ فى منزلى لأسود ، هو أعزّ من «عنترة» على «زبيبة» ، وأكرم عندى من «السُّليك» عند السلكة» ، وأحق بإيثارى من خفاق «السلمى» بخبايا «ندبة» ، وهو أبداً محجوب ، لاتجاب عنه الأغطية ولا يجوب . لو قدر لسافر إلى أن يلقاه ، ولم يحد عن ذلك لشقاء بشقاه» .

ويتحدث عن رسالة ابن القارح فلا يخلو حديثه من ظاهر وباطن؛ . يقول[2] «قد وصلت «الرسالة» التى بحرها بالحكم مسجور ، ومن قرأها مأجور ، إذ كانت تأمر بتقبل الشرع ، وتعيب من ترك أصلاً إلى فرع ، وغرقتُ فى أمواج بدعها الزاخرة ، وعجبت من اتساق عقودها الفاخرة ، ومثلها شفع ونفع ، وقرّب عند الله ورفع ، وألفيتها مفتتحة بتمجيد ، صدر عن بليغ مجيد ، وفى قدرة ربنا – جلت عظمته – أن يجعل كل حرف منها شبح نور ، لا يمتزج بمقال الزور ، يستغفر لمن أنشأها إلى يوم الدين ، ويذكره ذكر محبٌ خدين ، ولعله – سبحانه – قد نصب لسطورها المنجية من اللهب ، معاريج من الفضة والذهب ، تعرج بها الملائكة من الأرض الراكدة إلى السماء ، وتكشف سجوف الظلماء ...» .

ولا يخلو أسلوب أبى العلاء من تعريض برسالة ابن القارح ، وتؤدى الصور البيانية دورها فى تقليب المعنى على وجوه متعددة ؛ كقوله «غرقت فى أمواج بدعها الزاخرة» ، فالبدع هنا تحتمل المعنيين : البدع بظلالها المسترحاة من الحديث الشريف : «ألا إن شر الأمور مستحدثاتها . وكل محدثة بدعة ، وكل بدعة

(1) رسالة الغفران ١٣٣ .

(2) نفسه ١٣٩ – ١٤٠ .

ضلالة ؛ وكل ضلالة فى النار» وهى فى ظاهرها تعنى البدائع أو الغرائب التى ارتفعت فوق ماهو معتاد ، ويلفتنا كذلك عبارة «لا يمتزج بمقال زور» وكأنها تأكيد لحقيقة رسالة ابن القارح ومقصدها ، ويلفتنا كذلك استخدام الفعل «يستغفر لمن أنشأها إلى يوم الدين» ولا يكون الاستغفار إلا عن إثم أو ذنب ، كما تلفتنا إشارات أبى العلاء إلى «الذهب» و«الفضة» تلميحاً إلى أطماع ابن القارح وعكوفه على أغراض الدنيا .

ويعمد أبو العلاء إلى «السخرية» حين يبالغ فى المكافأة التى تنتظر ابن القارح جزاء ما قدمّه فى رسالته ، ولا يغيب عنّا التهكم فى مثل قوله[1] : «فقد غرس لمولاى الشيخ الجليل – إن شاء الله – بذلك الثناء ، شجر فى الجنة ، لذيذ اجتناء ، كل شجرة منه تأخذ ما بين المشرق إلى المغرب بظل غاط ، ليست فى الأعين كذات أنواط ، وذات أنواط – كما يعلم – شجرة كانوا يعظمونها فى الجاهلية» ... والولدان المخلدون فى ظلال تلك الشجر قيام وقعود ، وبالمغفرة نيلت السعود ، يقولون ، والله القادر على كل عزيز – نحن وهذه الشجرة صلة من الله ، لعلى ابن منصور نخبأ له إلى نفخ الصُّور» .

وينشط خيال أبى العلاء فيصف الجنة التى ينعم فيها ابن القارحُ جزاء عمله ، ويتكئ فى رسم الإطار العام على الموروث الدينى مطلقاً العنان لخياله فى التفصيلات ، حيث تجرى فى أصول الشجر «أنهار تختلج من ماء الحيوان ، والكوثر يمدها فى كل أوان ؛ من شرب النغبة فلا موت ، قد أمن هنالك من الفوت وسعد من اللبن متخرقات ، لا تغيّر بأن تطول الأوقات ، وجعافر من الرحيق المختوم ، عز للمقتدر على كل محتوم» ويعرض بحديث ابن القارح عن الراح فيقول: «تلك هى الراح الدائمة ، لا الذميمة ولا النائمة» ، ويلجأ إلى «التورية»

---

(١) رسالة الغفران ١٤٠ – ١٤١ .

فينحي باللائمة على الشاعر أبي الهندى وينعى عليه شغفه بالشراب وفسقه» .

«فلقد آثر شراب الفانية ، ورغب في الدنيّة الدانية» وكأنه يعني ابن القارح ، ويطيل الوقوف عند وصف الخمر وأباريقها ودنانها – وهو موضوع أثير عند ابن القارح ، وتتعدد صور الخمر ومشاهدها ؛ «ففى تلك الأنهار أوان على هيئة الطير السابحة ، والغانية عن الماء السائحة ، فمنها ماهو على صورة الكراكى ، وأخر تشاكل المكاكى ؛ وعلى خلْق طواويس وبط ، فبعض في الجارية وبعض في الشط ، ينبع من أفواهها شراب ، كأنه من الرقة سراب ، لو جرع جرعة منه الحكمى لحكم أنه الفوز القدميّ ، وشهد له كل وصاف الخمر ، من محدث في الزمن وعتيق الأمر ...»[1]

ويلعب الخيال دوره مرة أخرى فيرسم مشهداً متخيلاً للأنهار الخمرية حيث «تلعب فيها أسماك هي على صور السمك بحرية ونهرية ، وما يسكن منه في العيون النبعية ، ويظفر بضروب النبت المرعية ، إلا أنه من الذهب والفضة وصنوف الجواهر ، المقابلة بالنور الباهر ، فإذا مدّ المؤمن يده إلى واحدة من ذلك السمك ، شرب من فيها عذبا لو وقعت الجرعة منه في البحر الذى لا يستطيع ماءه الشارب ، لحلت منه أسافل وغوارب ...»[2]

ويتخيل أبو العلاء صاحبه – إذ استحق تلك الرتبة بيقين التوبة وقد اصطفى له نفلي من أدباء الفردوس من العلماء والأدباء واللغويين كالمبرد ويونس بن حبيب والضبى وابن دريد وابن سعدة المجاشعي ، ويتعمد اختيار شخوصه وتوظيفها بحيث تؤدى دوراً مرسوماً ، فترى المبرد وثعلب وقد اغتسلا من الحقد فصارا يتصافيان ويتوافيان ، ونرى أبا عبيدة وهو صافي الطوية للأصمعي ، «وقد ارتفعت

---

(١) رسالة الغفران ١٤٩ – ١٥٠ .

(٢) نفسه ١٦٨ .

خلتهم من الريب» وكأنها دعوة لابن القارح لتطهير نفسه من الحقد والحسد ، وفي مشهد آخر نرى ابن القارح بين هؤلاء العلماء حيث «الهش نفوسهم للعب فيقذفون تلك الآنية في أنهار الرحيق ، ويصفقها الماذيّ المعترض أيّ تصفيق ، وتقترع تلك الآنية فيسمع لها أصوات ، تبعث بمثلها الأموات»[1] وهنا يتذكر ابن القارح الأعشى ويهفو إلى لقائه ويتمنى لو كان بينهم في هذا المجلس لينشدهم غريب الأوزان مما نظم في دار الأحزان . ويتحقق لقاء ابن القارح بالأعشى في مشهد خيالي ، نرى فيه ابن القارح وهو يركب نجيبا من نجب الجنة ، قد خلق من ياقوت ودرّ ، في سجسج بعد عن الحرّ والقرّ ، ومعه إناء فيهج ، فيسير في الجنة على غير منهج ، ومعه شيء من طعام الخلود» ويرفع صوته متمثلاً بشعر للأعشى فإذا به يتمثل أمامه شاباً جميل الملامح قائلاً إن الله منّ عليه بالمغفرة بعد ما صار من جهنم على شفير ، ويسأله ابن القارح» : كيف كان خلاصك من النار ، وسلامتك من قبيح الشنار؟» فيجيب بأن علياً قد شفع له عند النبي صلعم فشفع له بعد أن شهد أنه نبي مرسل ، فأدخل الجنة على ألا يشرب فيها خمراً مبرراً ذلك بأن «من لم يتب من الخمر في الدار الساخرة لم يسقها في الآخرة»[2] ويرسم أبو العلاء مشهداً آخر يجمع بين ابن القارح وشاعرين جاهليين هما : زهير بن أبي سلمى وعبيد بن الأبرص ، حيث ينظر في رياض الجنة فيرى قصرين منيفين، فإذا قرب إليهما رأى مكتوباً على كل منهما اسم أحد الشاعرين فيعجب من وجودهما بالجنة وقد ماتا في الجاهلية ، ويسعى إلى لقائهما ليسألهما بم غفر لهما، «فيبتدئ بزهير فيجده شاباً كالزهرة الجنيّة ، قد وهب له قصر من وَنِيَّة[3] ، كأنه ما لبس جلباب هرم ، ولا تأفف من البرم»

(١) رسالة الغفران ١٦٣ – ١٧٤ .

(٢) رسالة الغفران ١٨١ .

(٣) الونية : اللؤلؤة – الدرة

فيسأله : بم غفر لك وقد كنت فى زمان الفترة والناس همل ، لا يحسن منهم العمل ؟ فيقول : كانت نفسى من الباطل نفوراً ، فصادفت ملكاً غفوراً ، وكنت مؤمناً بالله العظيم ، ورأيت فيما يرى النائم حبلاً نزل من السماء ، فمن تعلق به من سكان الأرض سلم ، فعلمت أنه أمر من الله ، فأوصيت بنى وقلت لهم عند الموت : إن قام قائم يدعوكم إلى عبادة الله فأطيعوه ، ولو أدركت محمداً لكنت أول المؤمنين»(1) .

ويدعوه الشيخ إلى المنادمة فيجده من ظراف الندماء ويسأله عن أخبار القدماء ثم ينصرف إلى لقاء عبيد بن الأبرص الذى يبادره بقوله : لعلك تريد أن تسألنى بم غفر لى ؟ فيقول : أجل ، وإن فى ذلك لعجباً ، ألفيت حكماً للمغفرة موجباً ولم يكن عن الرحمة محجباً ، فيقول عبيد إن رحمة الله قد شملته ببركة بيته الذى يقول :

من يسأل الناس يحرموه وسائل الله لا يخيب

وتتعدد لقاءات ابن القارح بالشعراء والأدباء ، ويحاورهم فى أمور كثيرة ، وتعقد مجالس الشراب والمنادمة مظهراً ابن القارح فى صورة العاكف على الشراب المنغمس فى الشهوات ، ولكنه من ناحية أخرى يريد أن يلفته إلى أن رحمة الله تسع كل شئ ، وأنه قادر على أن يشمل بمغفرته من يشاء من عباده ، فالأمر له وحده من قبل ومن بعد .

ولم يكن اختيار أبى العلاء لشخوصه اختياراً عشوائياً ، بل كان اختياراً مقصوداً ، فليست «هذه الشخوص إلا مرايا وأقنعة يطل منها وجه ابن القارح على نحو أو آخر ، وتجسد لنا مثالبه بصورة أو بأخرى ، ويومئ بها أبو العلاء إلى مراميه ومقاصده»(2)

---

(1) رسالة الغفران 181 .

(2) رسالة الغفران بين التلميح والتصريح ص 36 .

وقد تنوعت طرائق أبي العلاء في توظيف شخصياته ، فهو يورد الشخصية لتدل على جانب محدد في شخصية ابن القارح ، أو لتنطق بشاهد فيه تقريع أو تعنيف ، أو يلوح باسمها ، أو ببعض سيرتها[٣] ولم يتخل أبو العلاء عن رموزه وهو يطوف بابن القارح في الجحيم ، ففي المشهد الأول من جولته يتخيله أبو العلاء وهو «يركب بعض دواب الجنة ويسير ، فإذا هو بمدائن ليست كمدائن الجنة ، ولا عليها النور الشعشعاني ، وهي ذات أدحال وعماليل[١] فيقول لبعض الملائكة : ما هذه يا عبد الله ؟ فيقول : هذه جنّة العفاريت الذين آمنوا بمحمد صلعم ، وذكروا في الأحقاف ، وفي سورة الجن ، وهم عدد كثير ... » ويدير أبو العلاء حواراً بين ابن القارح وشيخهم الذي رآه جالساً على باب مغارة فيقول : «أخبرني عن أشعار الجن ، فقد جمع منها المعروف بالمرزباني قطعة صالحة» ويهتبل أبو العلاء تلك الفرصة ليسخر من محدودية علم ابن القارح فيقول على لسان ذلك الشيخ : «إنما ذلك هذيان لا معتمد عليه ، وهل يعرف البشر من النظم إلا كما تعرف البقر من علم الهيأة ومساحة الأرض ؟ وإنما لهم خمسة عشر جنساً من الموزون قلّ ما يعدها القائلون ، وإنّ لنا لآلاف الأوزان ما سمع بها الإنس ... ولقد نظمت الرجز والقصيد قبل أن يخلق الله آدم بكور أو كورين»[٢]

وفي مشهد آخر يفتعل أبو العلاء لقاء يجمع بين ابن القارح وإبليس ، وهو لقاء له دلالته ، فثمة صفات تجمع بين الاثنين ، ويصف أبو العلاء إبليس «وهو يضطرب في الأغلال والسلاسل ، ومقامع الحديد تأخذه من أيدي الزبانية » ويدور بينهما هذا الحوار الذي لا يخلو من مغزى . يقول إبليس : «من الرجل ؟ فيقول : أنا فلان بن فلان من أهل «حلب» كانت صناعتي الأدب ، أتقرّب به إلى الملوك فيقول : بئس الصناعة ، إنها تهبّ غفّة من العيش لا يتسع بها العيال ، وإنها لمزلة بالقدم ، وكم أهلكت مثلك ، فهنيئاً لك إذ نجوت»[٣] .

---

(١) العماليل : الأودية ، والأدحال : النقب في الأرض .

(٢) رسالة الغفران ٢٩٨ .

(٣) رسالة الغفران ٣٠٨ .

والرسالة – بعد – بناء شاهق ، أقرب إلى البناء المسرحي ؛ ولعل د. عائشة عبد الرحمن لم تغال حين رأت فيها نصاً مسرحياً من تراث القرن الخامس للهجرة يصحح ما شاع فينا من حداثة عهدنا بهذا الفن الأدبي»[1] . فثمة سمات مشتركة تجمع بين رسالة الغفران والنصّ المسرحي ؛ كوحدة الزمان والمكان والحدث وتعدد الشخوص والمزاوجة بين السرد والحوار وتعدد المشاهد والانتقال من مشهد إلى آخر ومفاجأة القارئ وتشويقه .

وثمة تشابه واضح في التيمة أو الفكرة المحورية بين رسالة الغفران لأبي العلاء ورسالة (التوابع والزوابع) لابن شهيد ، وكلاهما عاش في القرن الخامس الهجري ، وإذا كان أبو العلاء قد طاف بابن القارح في رحلة متخيلة بين الجنة والنار ، فإن ابن شهيد اتخذ من عالم الجن والشياطين مسرحاً لأحداث قصته ، حيث التقى بشياطين الشعراء والكتاب وأدار معهم حواراً أدبياً تناشدوا فيه الأشعار وحكموا له بالإجادة والتفوق ، وقد دفع هذا التشابه بعض الباحثين إلى تتبع صاحب الفكرة في هذا العمل ، والمؤثر والمتأثر فيهما ، وتباينت الآراء في ذلك ، وإن كان الرأي الأرجح أن أبا العلاء تأثر بابن شهيد ، فقد ثبت أن رسالة ابن شهيد سبقت رسالة أبي العلاء بنحو تسعة أعوام ، وأنها نقلت إلى المشرق في حياة ابن شهيد وأبي العلاء[2] ، وإن كنا نتفق مع د. أحمد هيكل في أن أصل هذا النوع من القصص هو قصة المعراج الإسلامية «والمعقول أن تكون قصة المعراج وما اشتملت عليه من أوصاف للجنة والنار ، وطوائف المنعمين والمعذبين ، قد أمدّت أبا العلاء بكثير من المشاهد التي ضمنها «رسالة الغفران» ، وعلى هذا يرجح أن يكون أبو العلاء قد أفاد من «التوابع والزوابع» . وخاصة من ناحية مناقشة الأدباء ، وعرض بعض مسائل الأدب ، وأفاد كذلك من «المعراج» وخاصة من ناحية وصف الفردوس والجحيم ، وعرض بعض مشاهد الآخرة»[3] . ولكن يبقى أبو العلاء متميزاً باصطناع هذا البناء الرمزي في رسالته لتكون علامة بارزة في مسيرة النثر الفني .

---

(1) مقدمة رسالة الغفران ٨ .

(2) الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة ، د. أحمد هيكل ص ٢٨٤ ط. دار المعارف - الطبعة السابعة

(3) نفسه ص ٢٨٥

# المصـادر والمراجع

أولاً : المصـادر :

- الإشارات الإلهية ، أبو حيان التوحيدى ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، جامعة فؤاد الأول ، القاهرة ١٩٥٠ .
- الإمتاع والمؤانسة ، أبو حيان التوحيدى ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر .
- رسالة الغفران ، أبو العلاء المعرى ، تحقيق د. عائشة عبد الرحمن ، ط . دار المعارف ، الطبعة السادسة .
- الصاهل والشاحج ، أبو العلاء المعرى ، تحقيق د. عائشة عبد الرحمن ، ط . دار المعارف ، الطبعة الثانية .

- الصداقة والصديق ، أبو حيان التوحيدى ، المطبعة النموذجية ١٩٧٢ .
- معجم الأدباء ، ياقوت الحموى ، تحقيق فريد الرفاعى ١٩٣٨ .
- الهوامل والشوامل ، أبو حيان التوحيدى ، تحقيق أحمد أمين والسيد صقر ، القاهرة ١٩٥١ .

ثانياً : المراجـع :

- أبو حيان التوحيدى ، تأليف د. زكريا إبراهيم ، مكتبة مصر .

- رسالة الغفران بين التلميح والتصريح ، تأليف د. فوزى أمين ، ط. دار المعرفة الجامعية ١٩٩٣ .

- عصر الدول والإمارات (الجزيرة العربية - العراق - إيران) تأليف د. شوقى ضيف ط. دار المعارف .

# الفصل الثاني

## المرايا والأقنعة في رسالة الغفران

# تقديم

ليس هناك خلاف على أن « رسالة الغفران » من أهم آثار أبي العلاء وأغناها ، رأى فيها القدماء دليلاً على تمكن أبي العلاء من الأدب واطلاعه فقال الصفدي في الغيث المعجم : « ومن وقف على كلام أبي العلاء المعري في رسالة الغفران في ذينك البيتين للنمر بن تولب :

ألمّ بصحبتي وهم هجوعٌ خيالٌ طارق من أمّ حصن
لها ما تشتهي عسلٌ مُصفّى متى شاءت وحُوّارى بسمن

وكيف غير القوافي منها ، وتنزّلها على سائر حروف المعجم — خلا حرف الطاء — علم تمكن أبي العلاء من الأدب واطلاعه »[1] حتى أولئك الذين تحاملوا على أبي العلاء ، ورموه بسوء المعتقد ، ورأوا فيما صوره من رحلة الغفران مزدكة واستخفافاً ، لم يكتموا إعجابهم بما تومىء إليه من مقدرة أبي العلاء الأدبية . يقول الذهبي وهو واحد من أولئك المتحاملين :

« له ( رسالة الغفران ) في مجلد ، قد احتوت على مزدكة واستخفاف وفيها أدب كثير »[2] .

* * *

وفي العصر الحديث شغلت رسالة الغفران دارسين من الشرق والغرب ، وتباينت زوايا النظر ، وسبل المعالجة ، فبينما شغل فريق بالبناء الفني وراح يتلمس ما فيه من تفرد أو قصور ، شغل فريق آخر بما حوته الرسالة من آراء نقدية ولغوية كانت — في نظرهم — جديرة بالدرس .

(١) تعريف القدماء بأبي العلاء ص ٢٨٥ .
(٢) تعريف القدماء بأبي العلاء ص ١٨٩ .

وفى مقدمة الفريق الأول يأتى الدكتور طه حسين حيث تحدث عن رسالة الغفران فى بحثه الذى قدمه إلى الجامعة المصرية سنة ١٩١٤ ، فلفت إلى ما فيها من سخرية خفية غير أنه رأى أن أبا العلاء لم يخترع فى رسالته شيئاً كثيراً ، وأنه أخطأ مواضع من الخيال كان حقه ألا يخطئها ، وأوقع الخلاف والمهاترة بين أهل الجنة(١) .

ثم جاءت الدكتورة عائشة عبد الرحمن ــ وكان لها الفضل فى إخراج نص الغفران محققاً ــ فكتبت دراسة نقدية حول غفران أبى العلاء،ونبهت أيضاً إلى ما فى الغفران من سخرية لاذعة ، وراحت تتلمس وشائج بين رحلة الغفران وشخصية أبى العلاء وكأن الغفران تعويض خيالى فيه الحركة والانطلاق واللذائذ والمتع ، وفيه قبل كل ذلك البصر، وكل أولئك حرم منه أبو العلاء فى حياته . خرجت الطبعة الأولى من هذه الدراسة فى سنة ١٩٥٤ م ، وفى سنة ١٩٧٢ م قدمت الدكتورة عائشة دراسة أخرى تحت عنوان « جديد فى رسالة الغفران » رأت فيها أن الغفران محاولة مسرحية رائدة فى الأدب العربى تصحح ما شاع من حداثة عهدنا بالأدب المسرحى ، وعلى هذا فقد قدمت نص الغفران بمسرحاً قام فيه الحوار مقام السرد والحكاية(٢) .

هذا فى الشرق ، أما فى الغرب فقد راح الدارسون يلتمسون أثر غفران أبى العلاء فى إبداعات أدبائهم ، ولعل أبرز دراسة فى هذا المجال هى دراسة المستشرق الأسبانى « القس ميجويل أسيد بلاثيوس » الذى رأى تأثر دانتى بأبى العلاء ، وأن كوميديا دانتى الإلهية اعتمدت على أصول إسلامية من بينها الغفران .

وقد لقى رأى بلاثيوس رواجاً لدى دارسى الغرب ، وكان حجة رددها دارسو العرب فى مجال فضل الأدب العربى وسبقه ، وكانوا فى ذلك على حق .

(١) تجديد ذكرى أبى العلاء ص ٢٢٠ وما بعدها .

أما الفريق الثاني الذى شغل بما حوته رسالة الغفران من آراء نقدية ولغوية فيأتى فى مقدمته الدكتور أمجد الطرابلسى ودراسته « النقد واللغة فى رسالة الغفران » وهى محاضرات ألقاها على طلابه فى المدة من سنة ١٩٤٩ إلى ١٩٥١ . وواضح منحى هذه الدراسة من العنوان الذى وضع لها ، غير أن ما يهمنا هنا هو أن نسجل ما زعمه الدكتور أمجد الطرابلسى من أن جوهر رسالة الغفران ليس إلا هذه القضايا النقدية واللغوية، وأن أبا العلاء لم يقصد من البناء الفنى إلا أن يكون مجرد إطار تعرض من خلاله هذه القضايا ، يقول الدكتور أمجد .

« قد لا يبتعد أحدنا عن الصواب إذا قلب النظرية رأساً على عقب ، مفترضاً أن أبا العلاء إنما قصد فى ( رسالة الغفران ) إلى كتابة رسالة جوابية فى النقد اللغوى والأدبى ، وفى الكلام على الزندقة والزنادقة ، أما الأسلوب القصصى التهكمى الذى لجأ إليه ، والإطار السماوى الخزلى الساحر الذى ابتكره لقصته ، فهما بالنسبة إلينا من الأشياء الجميلة الرائعة ، ولكنهما قد لا يكونان فى نظر المعرى سوى أمور تتصل بالشكل والإطار دون أن تغير من جوهر الموضوع شيئاً . ولا نحسب أن المعرى ومعاصريه والذين جاءوا بعده قبل عصرنا قد استشفوا غير هذا وراء رسالة الغفران »(١) .

* * *

وتضاف إلى هذه الدراسات شذرات وردت هنا وهناك ، فى ثنايا دراسات أوسع كالذى كتبه الدكتور شوقى ضيف فى « عصر الدول والإمارات » ، والذى كتبه الدكتور محمد زغلول سلام فى « الأدب فى مصر الفاطمية »(٢) .

* * *

(١) النقد واللغة فى رسالة الغفران ط المطبعة السورية ص ٦ .

(٢) كما لا تعنينا هنا الدراسات الجامعية البحتة التى قامت حول نص الغفران مثل دراسة الدكتور حسنى [illegible] مخطوطة بجامعة الإسكندرية . ودراسة مذكورة قدمتها [illegible] . فهذا مجال آخر من حقول [illegible] عنوانه وتفسيره .

وإذا كان لنا من تعقيب على كل هذه الدراسات ، فهو أنها وقفت عند ظاهر نص الغفران ، ولم تفطن إلى الدلالة الباطنة وراءه ، وإلى ما اصطنعه أبو العلاء فى غفرانه من أساليب التلويح والتعريض والإيماء بحيث يبدو النص الظاهر مجرد « تورية » واسعة لنص آخر باطنى .

* * *

وإذا كنا فى هذا البحث نقدم قراءة جديدة للنص ، تكشف بعض حجبه ، وتزيح ألواناً من سدوله الكثيفة، فإن ذلك لم يتح لنا إلا بعد أن وضعنا نص الغفران فى سياقه الصحيح كما نعتقد .

ودوافع كتابة النص أو مناسبته تأتى فى مقدمة هذا السياق ، وكانت جوانب منها ما تزال خافية ، منها طبيعة علاقة كل من أبى العلاء وابن القارح بالوزير المغربى وآله،وقد حاولنا استجلاء هذه العلاقة فكانت ضوءاً كاشفاً فسر لنا كثيراً مما ران على النص من غموض ..

على أن فهمنا للسياق لم يقف عند هذه الدوافع وإنما تعداها إلى عصر أبى العلاء ، وما سيطر عليه من ذوق أدبى تمثل فى جنوح الأدباء إلى ألوان من التعمية والإلغاز ، واستخدامات للغة تعطى مستويات عدة من الدلالة فيها الظاهر ، وفيها الباطن ، وحسبك فى تفسير ذلك أن أبا العلاء عاش فى عصر بلغ فيه المد الشيعى أقصاه ، فكانت دولة الفاطميين فى أوج ازدهارها ، وكان اعتقادهم فى الظاهر والباطن يشغل العقول ، وكانت تأويلاتهم الباطنية لأمور المعتقد ، ولآى القرآن حديث الناس .

وانعكس أثر ذلك على الأدب فتفنن الأدباء فى اللعب على مستويات الدلالة المتعددة ، واصطنعوا ما عرفناه عنهم بالملاحن؛وهو أن يكون القول له ظاهر وله باطن ، وقد برع فى ذلك ابن فارس وابن

دريد ، هذا عن أساليب الإلغاز ، والتورية ، والتعمية ، والتعريض .

وحسبك أن ترى النقاد فى هذا العصر لا يقنعون بظاهر من القول ، وإنما هم دائماً فى رحلة البحث عن الباطن ، يمدح المتنبى كافورا الإخشيدى فينبرى غير واحد للبحث عما يبطنه هذا المدح الظاهر من هجاء ...

وحتى فى الحوار العادى راح أهل الأدب يتلاعبون بمستويات الدلالة للفظ ، يسأل الصاحب بن عباد أبا حيان التوحيدى .

ــ أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف ؟

فيرد أبو حيان .

ــ إن شاء مولانا لا ينصرف .

وظاهر الأمر حوار فى مسألة من مسائل النحو ، لكن الباطن تعريض من الصاحب بثقل أبى حيان ، وفطنة من أبى حيان لمقصد الصاحب .

ويأتى بعد ذلك من عناصر السياق عنصر آخر ذلك هو فن أبى العلاء الأدبى ، فما ينبغى أبداً أن تعزل نص الغفران ونفرده عن سائر ما كتب أبو العلاء وما نظم ، فأسلوب الرجل كل لا يتجزأ ، وقد رأينا أبا العلاء شغف بما شغف به عصره ، بل تفوق على كل أدباء العصر فى اللعب بمستويات الدلالة ، نرى ذلك فى لزومياته ، وفى رسائله ، وقد حدثنا هو عن بعض ذلك فى كتابه « زجر النابح » .

وأخيراً يأتى سياق النص ، وينبغى أن نضع فى الحسبان أنه وحدة واحدة ، وأنه يفسر بعضه بعضاً كما قال القدماء . ونحن وإن كنا لم نتحدث عن الفن الأدبى فى عصر أبى العلاء ، أو عن أسلوب أبى العلاء فى الفصل الذى أفردناه للسياق فسيلحظ القارىء حين يمضى مع البحث أن كل ذلك لم يغب عنا .

ونعم — بعد ذلك — أن هذه القراءة قد تثير ألواناً من الجدل غير أننا نعتقد أنها تقدم النص فى أقرب صورة لما قصده منه أبو العلاء .

وهذه القراءة قد تقدم تفسيراً لبعض ما لاحظه دارسو الغفران من ملاحظات ظلت مفتقدة للتعليل ، غير أنها فى ذات الوقت قد تدفع عديداً من الدارسين لمراجعة أحكامهم ، وإعادة حساباتهم .

وحسبنا بعد ذلك صدق النوايا ، والله من وراء القصد ،،

# القسم الأول
# سياق النص

## — أ —

معروف أن « رسالة الغفران » لأبي العلاء المعرى رد على رسالة وردت إليه من الأديب الحلبى « ابن القارح » وهو علىّ بن منصور بن طالب الملقب بدوخلة ، قال عنه من شاهده ببغداد : كان شيخاً من شيوخ الأدب « راوية للأخبار ، وحافظاً لقطعة كبيرة من اللغة والأشعار ، قئوماً بالنحو »[1] ، وقد درس ابن القارح على شيوخ اللغة فى الشام وبغداد ، وتكسب بالتعليم فى الشام ومصر[2] .

وواضح من رسالة ابن القارح أنه كتبها إلى « أبى العلاء » دون سابق صلة بينهما ، وأنها كانت الرسالة الأولى ، ولم نعرف أن ابن القارح أعقب هذه الرسالة بأخرى ، ومن ثم فهى الرسالة الأولى والأخيرة .

ويذكر « ابن القارح » من مناسبة هذه الرسالة أن واحداً من كتاب « نصر الدولة » صاحب « ميافارقين » و « ديار بكر » حمله رسالة إلى أبى العلاء فسرقت ، فكتب هذه الرسالة يشكو إلى أبى العلاء أموره ، ويبث شقوره على حد قوله[3] .

المفروض — وهذه مناسبة الرسالة — أن تكون اعتذاراً عن ضياع الأمانة التى لم يستطع « ابن القارح » لها حملاً ، وبها إيفاء ، ولكنّ العجيب أننا نرى « ابن القارح » يتسلل إلى أمور الزنادقة والمتزندقين ، فيذكر أخبارهم ، ويفنّد نحلهم ومعتقداتهم ، ويقول فى ثنايا حديثه عن بعضهم :

« ولكنى أغتاظ على الزنادقة والملحدين الذين يتلاعبون بالدين ،

---

(١) معجم الأدباء جـ ١٥ ص ٨٣ .

(٢) انظر معجم الأدباء جـ ١٥ ص ٨٣ ، ورسالة الغفران ص ٥٦ .

(٣) انظر رسالة الغفران ص ٢٦ .

ويرومون إدخال الشُبه والشكوك على المسلمين ، ويستعذبون القدح فى نبوّة النبيين صلوات الله عليهم أجمعين ، ويتظرفون ويتدنون إعجاباً بهذا المذهب »[1] .

وهكذا يتضح مقصد « ابن القارح » ، إنه التعريض « بأبى العلاء » ، والغمز فى معتقده ، وأبو العلاء إذ ذاك مستهدف لمثل هذه الألوان من التعريض بما أثارته أشعاره ، وكتاباته ، والتزامه بمسلك غريب فى الحياة ، وإلا فما شأن أبى العلاء بالزنادقة يحشدهم له ابن القارح فى رسالته ، ويكرر على سمعه أخبارهم ،لولم يكن يعرض به ، ويعده واحداً منهم .

ويمضى ابن القارح فى رسالته ، فيظهر ورعاً وتنسكاً ، ويعلن إقلاعه عن الخمر ، وتوبته عما فرط منه فى حياته اللاهية التى قضاها فى مصر ، يعرج نفسه فى الأغراض البهيمية ، والأعراض المؤثمة كما ذكر[2] ، وهو فى تضاعيف ذلك يقص على أبى العلاء خبر حججه الخمس[3] .

ولعل ابن القارح قد استهواه موقف الواعظ ، فأخذ يوجه حديثاً يعنى به أبا العلاء وإن ادعى أنه يخاطب به نفسه من مثل قوله :

« لقد أمهلكم حتى كأنه أهملكم ، أما تستحيون من طول ما لا تستحيون »[4] .

ويتطرق إلى ذكر من أعجله الموت عن التوبة ، فيحكى خبر « فاذوه » ذلك الرجل البغدادى ، الذى كان لا يتورع عن ركوب

---

(١) رسالة الغفران ص ٣٠ .

(٢) رسالة الغفران ص ٦٣ .

(٣) رسالة الغفران ص ٥٨ .

(٤) رسالة الغفران ص ٥٣ .

مخزية ، وحينما كان يدعوه الناس إلى التوبة يقول لهم : « يا قوم لم تدخلون بينى وبين مولاى ، وهو الذى يقبل التوبة عن عباده » ، وكان أن عاجله الأجل قبل التوبة ، وسقط على رأسه مهراس فهرسه[1] .

ومغزى خبر « فاذوه » واضح ، فهو حث لأبى العلاء أن يسبق إلى التوبة قبل أن يبادره الأجل .

وعلى هذا أيضاً نحمل ما أورده من خبر فرعون ، وكيف خشى « جبريل » أن يسبق إلى التوبة ، فأخذ قطعة من حال البحر فضرب بها وجهه[2] .

ويتطرق إلى الجفوة بينه وبين « الوزير المغربى » ، وكأنه يوضح لأبى العلاء سر هجائه لهذا الوزير ، هذا الهجاء الذى عرف عنه ، وشهر به، حتى إن أبا العلاء قال حينما ورد ذكر ابن القارح فى مجلسه :

« أعرفه خبراً ، هو الذى هجا أبا القاسم بن على بن الحسين المغربى »[3] .

وبداية يذكر ابن القارح فضل آل المغربى عليه ، وبخاصة أبى الحسن المغربى والد أبى القاسم ، حيث كان يختلف إليه فى حلب يتلقى عنه العلم ، ثم ما كان من أمر أبى الحسن معه حين استقدمه إلى القاهرة ، وألزمه أن يلزمه لزوم الظل ، وجعله منه مكان المثل فى كثرة الإنصاف والحنو .

ويصف — بعد ذلك — طموح أبى القاسم « الوزير المغربى » ،

---

(١) رسالة الغفران ص ٥٥ .
(٢) رسالة الغفران ص ٥٥ .
(٣) رسالة الغفران ص ٥٥

هذا الطموح الذى أخاف والد الوزير ، وكثيراً ما بثه مخاوفه من طموح ولده .

ويمضى ابن القارح فى ثلب الوزير المغربى غير متعفف ، وغير مراع لحرمة ميت صار أمره لخالقه فيقول :

كان جنونه مجنوناً ، وأصح منه مجنون ، وأجن منه لا يكون » ويقول :

**« وكان ( أبو القاسم ) ملولا ، والملول ربما مل الملال ، وكان لا يمَلُّ أن يَمَلّ ، ويحقد حقد من لا تلين كبده » .**

**ويقول :**

**« وبغضى له — شهد الله — حيّاً وميتاً ، أوجبه أخذُه محاريبَ الكعبة ، الذهب والفضة ، وضربَها دنانير ودراهم ، وسماها الكعبية ، وأنهبَ العربَ الرملة ، وخرَّب بغداد ، وكم من دم سفك ، وحريم انتهك ، وحرةٍ أرمل ، وصبى أيتم »[1] .**

حديث ينضح مرارة وحقداً ... فمن هو الوزير المغربى هذا ؟ وماذا كان يربطه بابن القارح وبأبى العلاء حتى يشغل الحديث عنه كل هذا الحيز من رسالة ابن القارح ؟...

ربما يحسن أن نستطرد استطراداً قصيراً نتعرف فيه إلى هذه الشخصية .

---

(١) انظر رسالة الغفران ص ٥٧ وما بعدها .

## — ٢ —

الوزير المغربى أبو القاسم الحسين بن على بن الحسين بن على بن محمد المغربى ينتمى إلى أسرة مشرقية يرتفع نسبها إلى الملك بهرام جور ، ونسبة هذه الأسرة للمغرب ليست نسبة إلى الموطن ، وإنما هى لأن واحداً منها كان يتولى ما يعرف بديوان المغرب فى بغداد[١] .

وكان الجد الأعلى لهذه الأسرة على بن محمد يعيش فى « البصرة » إلى أن قام آل البريدى بثورتهم سنة ٣٢٤ فسيطروا على البصرة ، وانتقل « على » إلى بغداد ، وفيها رزق بابنه « الحسين » الذى تقلد أعمالاً متنوعة فى بغداد ، ثم رحل إلى حلب فالتحق ببلاط سيف الدولة الحمدانى كاتباً ، وما لبث أن أصبحت له مكانه بارزة حتى مدحه الشعراء الذين كانوا يتوافدون على البلاط الحمدانى .

ويخلف « أبو الحسن على » — وهو والد الوزير المغربى — أباه فى خدمة سيف الدولة وبعده سعد الدولة ، ثم تحدث جفوة بينه وبين سعد الدولة يترك « حلب » على أثرها إلى « الكوفة » ومن هناك يكاتب العزيز الفاطمى فيرحب به[٢] .

ويطالعنا عصر الحاكم بأمر الله فى القاهرة وأبو الحسن المغربى كاتب مرموق المكانة يجلس فى مجلس الحاكم ، يقول المقريزى فى وصف مجلس الحاكم :

« جلس حسين بن جوهر من اليمين ، وإلى جانبه فضل بن صالح ،

(١) انظر الوزير المغربى دراسة فى سيرته للدكتور إحسان عباس .
« ونقلت هنا إلى ما ذهبت الدكتورة عائشة عبد الرحمن من أن جد الوزير المغربى هو جوهر الصقلى ، وهذا ليس بصحيح ، ولعله قد اختلط عليها الحسين المغربى والحسين بن جوهر حيث كانا معاً من رجال الحاكم بأمر الله الفاطمى ، يراجع فى ذلك كتاب اتعاظ الحنفا للمقريزى جـ ٢ ص ٣٠ » .

(٢) الوزير المغربى ص ٧ وما بعدها .

ودونه ابن البازيار ... » إلى أن يقول : « ودونهما أبو الفتح منصور ، وأبو الحسن بن المغربى الكاتب وأخوه »[1] إذن فلم يكن أبو الحسن المغربى فقط وإنما كان معه أخوه كذلك .

ويبدو أن أبا الحسن المغربى لم يقف دوره فى الدولة الفاطمية عند حد الكتابة ، وإنما كان له دور فى صنع الأحداث السياسية ، فيقال إنه هو الذى أغرى الفاطميين بالشام ، ومهد لهم سبله ، ثم كان له دور أخطر نعلمه عما قليل .

فى هذه البيئة المتصلة بالعلم والسياسة نشأ الحسين بن على الوزير المغربى ، وتفتحت مواهبه فى سن مبكرة ، تنبىء عن عقل نادر الذكاء ، ونفس قوية الطموح . وحسبك به أنه قبل أن يبلغ مشارف الشباب كان يحفظ خمسة عشر ألف بيت من مختار الشعر القديم ، وعدة من الكتب المجردة فى اللغة والنحو فضلاً عن القرآن الكريم[2] .

ونراه وقد اكتمل شبابه يهيىء نفسه لدور سياسى ، ويصور له طموحه عالماً من النباهة والمجد .

قال يوماً لابن القارح : ما نرضى بالخمول الذى نحن فيه . فراجعه ابن القارح : وأى خمول هنا ؟ تأخذون من مولانا — خلد الله ملكه — فى كل سنة ستة آلاف دينار ، وأبوك شيخ من شيوخ الدولة وهو معظم مكرم .

فيقول الوزير المغربى : أريد أن تصار إلى أبوابنا الكتائب والمواكب والمناقب ، ولا أرضى بأن يجرى علينا كالولدان والنسوان[3]

---

(1) اتعاظ الحنفا فى أخبار الأئمة الفاطميين الخلفا جـ ۲ ص ۳۰ .

(2) وفيات الأعيان جـ ۲ ص ۱۷۲ .

(3) رسالة الغفران ص ۵۷ .

أريد أن تصار إلى أبوابنا الكتائب والمواكب ، هذا ما يطمح إليه أبو القاسم ، ولكن الطموح كثيراً ما يورد صاحبه موارد الهلاك . فما إن نصل إلى تمام القرن الرابع الهجرى حتى نرى أسرة المغربى فى مصر تتعرض لنكبة كتلك التى تعرض لها البرامكة من قبل فى بغداد ، إذ يعمل الحاكم بأمر الله فيهم السيف ، ولا ينجو منهم إلا الوزير المغربى الذى فر متخفياً،حيث لجأ إلى آل الجراح بالرملة .

ومع أننا لا نستغرب شيئاً فى عصر الحاكم بأمر الله فإن هذا التنكيل بأسرة المغربى يشى باضطلاعهم بدور له خطره ، ويبدو أن انشقاقاً حدث فى البيت الفاطمى ، وأن فريقاً منه على رأسه « ست الملك » أخت الحاكم سعى إلى التخلص منه بعدما اضطرب حاله ، وأعمل السيف فى رجال دولته ، وروج بعض أتباعه على علم منه ، أو على غير علم لدعوى ألوهيته .

ولا نستبعد أن هذا الفريق المنشق استقطب إلى صفه آل المغربى ، مستغلاً فى ذلك طموح ناشئها الفتى ، مثيراً فيه أحلام الزعامة والرئاسة ، وربما مضى هذا الفريق ومعه آل المغربى يحكم مؤامرة لخلع الحاكم أو قتله ، وإذ يكشف أمرهم يعصف بهم ، وغير بعيد أن يكون لابن القارح دور فى الوشاية بآل المغربى ، فحواره مع الوزير المغربى ينبئ عن نفس هلعة فروق ، وربما كان هذا ــ إن صح ــ هو السر فيما نراه من اللهجة المزدرية التى كان يخاطب بها الوزير المغربى ابن القارح .

غير أن الرواية لم تتم فصولاً ، فقد فر الوزير المغربى وفى صدره حقد متضرم ، ورغبة فى الثأر لا تهدأ ، وفى الرملة يغرى بنى الجراح بالخروج على الحاكم ، ويزين لهم أن يقيموا خلافة مناوئة للخلافة الفاطمية ، ويستقدم لهم أبا الفتوح الحسن بن جعفر العلوى صاحب مكة ليبايع بالخلافة ، ويلقب بالخليفة الراشد ، وتعوزه الأموال فينزع

ما على الكعبة من أطواق الذهب والفضة ويضربها دراهم ودنانير .

كان ذلك فى حدود سنة ٤٠١ ، وكان الأمر ينذر بكارثة محققة للخلافة الفاطمية لولا أن لجأ الحاكم بأمر الله إلى سلاح المال بعد أن هزمت جيوشه فى ساحات النزال(١)، وتقوضت خلافة الراشد ، وتقوض معها حلم الوزير المغربى ، فولى وجهه شطر المشرق حيث وزر لبعض الحكام فى الموصل وبغداد .

وظل بصر الوزير المغربى شاخصاً إلى القاهرة ، وسمعه معلقاً بأخبارها، يترقب الفرصة السانحة للعودة والانتقام ، ويخذ له ابن القارح للمرة الثانية ، إذ حاول الوزير المغربى أن يعتمد عليه فى بعض ما كان يدبر ، وهذا ما نفهمه من حديث ابن القارح حين ذكر استدعاء الوزير له فى ميافارقين حيث قال له ابن القارح : أعرضت حاجة ؟

قال : لا أردت أن ألعنك

قال ابن القارح : فالعنى غائباً

قال : لا ، فى وجهك أشفى .

قال ابن القارح : ولم ؟

قال : لمخالفتك إياى فيما تعلم .

ويقول ابن القارح : إنه كان يسرحسوا فى ارتغاء(٢) .

نفهم خالف ابن القارح ؟ وما الحسو الذى أسره الوزير فى ارتغائه ؟ لعلها كانت مهمة من مهام السياسة ، ولعل هناك بعض الأنصار كان الوزير يريد من ابن القارح أن يكون عوناً لهم وعيناً .

وإذا كان ما ذهبنا إليه صحيحاً فإنا نقدر أن هذا كان بعد سنة

---

(١) انظر اتعاظ الحنفا جـ ٢ أحداث سنة ٤٠١ ، وانظر كذلك الوزير المغربى للدكتور إحسان عباس ص ٣٩ وما بعدها .

(٢) انظر رسالة الغفران ص ٥٩ .

٤٠٤ هـ بعد أن بلغ انشقاق البيت الفاطمي ذروته ، إذ صرف الحاكم ولاية العهد عن أولاده إلى أولاد عمومته ، حيث جعل أبا القاسم عبد الرحيم بن إلياس ولياً لعهده[١] ، فلعل الوزير المغربى أراد أن يستثمر هذا لصالحه ، وأراد أن يحمل ابن القارح بما لا ينهض به خوره وضعفه .

ومهما يكن من أمر ففى هذه اللمحة الخاطفة من سيرة الوزير المغربى رأينا طموحه ، وذكاءه السياسى ، ورأيناه قادراً على أن يكون صدراً أينما ذهب وحل .

على أن ثمة جانباً نريد أن نلمح إليه بشأن هذه الشخصية ، ذلك هو ما كان لها من إسهام فى مجال اللغة والأدب والأنساب ، ولعل أبرز ما يذكر له فى هذا الجانب كتاب مختصر إصلاح المنطق لابن السكيت الذى قرظه أبو العلاء ، وكتاب أدب الخواص ، فضلاً عن أنه كان شاعراً ناثراً له ذوقه المتميز فى النقد الأدبى .

* * *

ذاك هو الوزير المغربى الذى تنكر له ابن القارح ، وأطلق لسانه بذمه ، وقال فيه :

لقّبت بالكامل سترا على ... نقصك كالبانى على الخُصّ
فصرت كالكنف إذا شيدت ... يبيض أعلاهن بالجصّ
يا عُرّة الدنيا بلا غُرّة ... ويا طويس الشؤم والحرص
قتلت أهليك ، وأنهبت بيـ ... ـت الله بالموصل تستعصى[٢]

وإذا كان ابن القارح قد تنكر للوزير المغربى حينما تنكر له الزمان ، وكان ذلك خلقه ، فما كان ذلك خلق أبى العلاء ، إذ ظل يحتفظ لهذه

(١) انظر اتعاظ الحنفا جـ ٢ لحوادث سنة ٤٠٤ .
(٢) معجم الأدباء جـ ١٥ ص ١٤ .

الأسرة بمودة حميمة ، وقد وصف أبو العلاء فى رده على ابن القارح والد الوزير المغربى بقوله :

« كان ذلك الرجل سيداً ، ولمن ضعف من أهل الأدب مؤيداً ولمن قوى منهم وادا ، ودونه للنوب محادا »[1] .

وهو وصف يشى بإعجاب وامتنان .

ولا ريب أن أبا العلاء تأذى كثيراً بجحود ابن القارح ، وتأذى أكثر لأن ابن القارح ينال من رجل أعجزه الموت فلا يقدر على دفع . بل لعل ابن القارح ظن أن أبا العلاء هو الآخر لن يستطيع دفعاً عن صاحبه، فى وقت كانت السيطرة فيه للحكم الفاطمى الذى كان لا يرى فى الوزير المغربى إلا خارجاً ، ولعل ذكرى أحداث الرملة التى قادها كانت ماتزال ماثلة حية .

بل لعل ابن القارح أيضاً كان يتقرب بذمه الوزير المغربى إلى البلاط الفاطمى ، الذى اعتقد أن رسالته لابد منتهية إليه ، ولهذا لم ينس حين ورد ذكر الخليفة فى ثنايا عبارته أن يعترض بجملته الدعائية « خلد الله ملكه » ، وفى هذا ما فيه من دلالة على خسة ابن القارح ، وانتهازيته .

ولا ريب أن أبا العلاء كان يدرك من أى موقع يتحدث ابن القارح ، فاكتفى فى القسم الثانى من رسالة الغفران أن يرفع إصبع التحذير منبهاً صاحبه إلى قبح ما أقدم عليه :

**« وأمّا صديقه الذى جدب عند السَّبر ، فهو يعرف المثل : أعرض عن ذى قبر . إذا حجز دون الشخص تراب ، فقد تقضت الآراب . من ليم فى حال حياته ، استحق المعذرة فى مماته »[2] .**

غير أننا نظن أن مثل هذه العبارات لا تشفى أبا العلاء ، ولا تذهب

(١) رسالة الغفران ص ٥٣٢ .

(٢) رسالة الغفران ص ٥٤٦ ، والسبر : الاختبار

غيظه ، فهل حاول أبو العلاء أن يشتفى من صاحبه بالتلميح إذ عجز التصريح ؟ ربما ...

على أى حال فقد عرف أبو العلاء الوزير المغربى فى مرحلة مبكرة من حياته وحياة الوزير ، ولم يخف إعجابه بمواهب هذا الشاب وبذكائه المتوقد ، وعبر عن ذلك فى الرسالة الإغريضيه التى كتبها للوزير مقرظاً كتابه « مختصر إصلاح المنطق » .

ونقدر أن علاقة أبى العلاء بالوزير المغربى بدأت فى المرحلة الحلبية من حياة الوزير ، أى قبل أن ينتقل إلى القاهرة — ويبدو أن الوزير فى هذه المرحلة الباكرة من صباه كان يتردد على معرة النعمان ، ويختلط بأدبائها وعلى رأسهم أبو العلاء ، وقد ظل الوزير يحتفظ لهذه المرحلة بأجمل الذكريات ، وقد عبر عن ذلك فى بعض شعره إذ يقول :

ما على ساكني المَعَرَّةِ لو أن دياراً نبت بنا أو طُلولا
يَسكُنون العُلاَ معاقِلَ شدُّا ويرون الآداب إلا ظليلا
منزلٌ شاقنى أنيسٌ وما كان رسومٌ نواحلاً وطُلولا [1]

واستمرت صلة أبى العلاء بالوزير المغربى صافية لم تكدر ، كان يكن له إعجاباً ، ويحفظ لصنائعه امتناناً ، وفى رسالة المنيح نرى أبا العلاء لا يملك نفسه من الطرب والسرور حين رأى الوزير المغربى يخصه بالذكر فى رسالته فيقول :

« وبلغ وليّه السلامُ الذى لو مرّ بسَلِمَةٍ وارِيَةٍ لأغدقَت ، أو سَلَمةٍ عارِيَةٍ لأورَقَت ، فحملَ فؤادى من الطَّرب على روق العفور ، بل فوق جناح العصفور ، فكأنما رقَّتنى الفلك ، أو ناجانى الملك ، جذلاً بما لو جاز تبدُّل الغريزةِ ، وتحول النحيزة لنقلنى من آلى العامة إلى عالى السامة » [2] .

(١) مختصر الوزير المغربى ص ١٤٨ .
(٢) رسائل أبى العلاء جـ ١ ص ١٥٦ .

وظل أبو العلاء يتابع أخبار صديقه الوزير المغربي بكثير من الحب والرجاء ، ويشير الدكتور إحسان عباس إلى تعاطف أبي العلاء مع الوزير المغربي في محنته ، ويحدث كذلك عن تلك الرسائل . التي ظلت متبادلة بينهما[1] .

ولعلنا ندرك ما كان بين أبي العلاء والوزير المغربي من صلة ، وما ربط بينهما من وشائج حينما نقرأ هذه المرثية الحزينة التي رثى بها أبو العلاء صاحبه ، وحسبها أن تكون هي المرثية الوحيدة في اللزوميات :

ليس يبقى الضرب الطويل على الدهـر ، ولا ذو العَبَالَةِ الدِّرْحَايَةْ
يا أبا القاسم الوزير ترحَّلْـتَ ، وخلفتني لِفالَ رحايَةْ
وتركت الكُتُبَ الثمينةَ للنـاس، ومارحت عنهم بسحايه
ليتني كنتُ قبل أن تشرب المـوت أصيلاً شربتُه بضُحايَه
إن نحتك المنونُ قبلى فإنِّى منتحاها ، وإنها منتحَاتُه
أمُّ دَفْرٍ تقولُ بعدك للـذائقِ لا طعمَ لي فأينَ فَحَايَه
إن يخط الذَّنبَ اليسيرَ حفيظـاك ، فكم من فضيلةٍ محَّايَه[2]

أعجيب بعد ذلك أن يقول أبو العلاء حينما يذكر ابن القارح في مجلسه :

« أعرفه خبراً ... هو الذى هجا أبا القاسم بن على بن الحسين المغربي » .

وهى عبارة فيها كثير من النفور والازدراء .

- السلمة بكسر اللام : الحجارة الصلبة ، الوارية : التي تورى أي تخرج شرراً بالقدح . السلمة بفتح اللام : الشجرة من السلم ، الزرق : القرد ، الجفور : الفني . الحجزة : الطبيعة . الآل : الأحوال جمع آلة ، السامة : الخاصة .

(١) انظر الوزير المغربي ، ت ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ .
(٢) اللزوميات حـ ٢ ص ٤٥٦
العبالة : السنة ، الدرحاية : القصير ، السحاية : القطعة التي تؤخذ من القرطاس ، الفحا : أبزار القدر .

## — ٣ —

عرفنا موقف ابن القارح من آل المغربى ، كما عرفنا موقف أبى العلاء منهم ، ولا ريب أن ذلك يكشف لنا كثيراً من مرامى ابن القارح فى رسالته ، كما يكشف كثيراً من مرامى أبى العلاء فى رده برسالة الغفران .

رسالة ابن القارح كانت — ولا ريب — تعريضاً بأبى العلاء ، وضعنا فى دينه ، وسلكا له مع ابن المغربى الذى كان واحداً من الزنادقة فى نظر ابن القارح .

ومهما حاول ابن القارح أن يموّه على مراميه من رسالته ، بتلفيف العبارة ، وبإغداق المدح والثناء ، وباصطناع أسلوب من يشكو إلى صاحبه سوء الدهر ، وما فشا فيه من الفساد والجهالة ، فلم تكن هذه المرامى لتغيب عن فطنة أبى العلاء ، وما كان لينطلى عليه مثل هذا الأسلوب المخادع المخاتل ، وحسبنا أن أبا العلاء يفتتح القسم الثانى من رسالة الغفران — وهو الذى يرد فيه رداً مباشراً على ابن القارح — بالعبارة : « فهمت قوله » .

قسم أبو العلاء رسالته قسمين ؛ القسم الأول يتخيل فيه ابن القارح ، وقد غفر له بما أظهر من توبة فدخل الجنة ، ويمضى أبو العلاء فى وصف هذه الجنة وكأنها واقع يحياه صاحبه ، يلتقى فيه بألوان من المتع ، وبأنماط من الأدباء والشعراء يحاورهم فى مسائل الأدب واللغة ، ويسمع عنهم ويسمعون منه .

وفى القسم الثانى يرد أبو العلاء على ما أثارته رسالة ابن القارح من أمور وقضايا .

وإذا كانت رسالة ابن القارح هى المفتاح الذى نلج به غفران أبى العلاء ، فإن القسم الثانى من الغفران هو المفتاح الذى نلج به جنة

الغفران . ونفهم أبعاد مشاهدها ، ومواقفها . وعليه يكون القسم الثانى نقطة البدء ، ويكون حرياً بفهم متعمق متأن .

وفى هذا القسم من الغفران نرى أبا العلاء يعرى صاحبه تعرية كاملة ، وإذا كان ابن القارح قد قص عليه خبر بعض الزنادقة ، فإن أبا العلاء يحشد له حشداً منهم ، ويعرج به إلى النحل والفرق فيظهر خبثها ، ويبين الفساد فى معتقداتها ، وكأنه يقول لصاحبه : أنت أولى بهؤلاء ، وهم أشبه بك فيما اعتنقوا من نحل ، وفيما تمخرقوا به من معتقد .

ويعرج أبو العلاء إلى دعوى صاحبه فى الزهد والورع فيسخر ما وسعته السخرية ، ويرميه بآبدة بعد أخرى .

يعرض إلى ما أدل به ابن القارح من حججه الخمس فيقول :

« وكأنى وعَمَاعِمُ الحجيج يرفعون التلبيةَ بالعَجِيج ، وهو يفكر فى تلبيات العرب ، وأنها جاءت على ثلاثةِ أنواع : مسجوع لا وزن له ، ومنهوك ، ومشطور »[1] .

هو – إذن – لا تأخذه رهبة الموقف ، وليس للخشوع مكان فى قلبه ، وإنما هو مشغول بأمر الأوزان التى جاءت عليها تلبيات العرب .

ويمضى أبو العلاء فيورد قطعاً من الشعر يرى أن ابن القارح لابد وأن يذكرها وهو يؤدى مناسكه ، فمن ذلك قول الشاعر :

ذكرتُك والحجيجُ له عجيجٌ      بمكة ، والقلوبُ لها وَجِيبُ
فقلت – ونحن فى بلدٍ حرام      به لله أُخلِصت القلوبُ
أتوبُ إليك يا ربَّاه مما      جنيت فقد تظاهَرَتْ الذنوب
فأما من هوى ليلى وحبى      زيارتها فإنى لا أتوبُ[2]

---

(١) رسالة الغفران ص ٥٣٩ ، وعماعم الحجيج : جماعاتهم .

(٢) رسالة الغفران ص ٥٣٨ .

وعجيب أمر هذا الحاج الذى يتشبث بليلاه فى موقف من المفروض فيه أن ينسى كل أمور دنياه ، ووراء اسم « ليلى » ضع كل ما تريد من أهواء ورغائب ، وحسبك — بعد — أن يختار أبو العلاء أبياته هذه من شعر المجنون وفى ذلك ما فيه من غمز .

ولا يترك أبو العلاء لصاحبه فرصةً للإفاقة ، وإنما يعاجله بسهم آخر أكثر نفاذاً ، فيقول : ولعله ( أى ابن القارح ) قد ذكر هذه الأبيات فى الطواف :

أطوّفُ فى البيت فيمن يطو ... ف، وأرفع عن مِئزرى المسبلِ
وأسجدُ بالليل حتى الصبا ... ح، وأتلو من المُحْكَمِ المُنْزَلِ
عسى فارجُ الكربِ عن يوسفٍ ... يسخّر لى ربّةَ المَحْمَلِ[1]

ودعك مما يحيط به أبو العلاء هذه السخرية من سياجات لغوية ، كأن يتوقف ليناقش « هاء الندبة » أو حذف « أن » من خبر « عسى » فليس هذا — وإن كان وجهاً آخر من السخرية — مغزى إيراد مثل هذه الأبيات ، وإنما المغزى يتمثل فى هذا المتعبد الذى يسجد حتى الصباح ، ويقرأ محكم التنزيل ليفرج الله كربه،ويسخرله ربه المحمل ، وقارن — بعد ذلك — بين صورة هذا المتعبد ، وصورة متعبداً آخر متمثل فى ابن القارح يتقرب إلى الله بالحج ، فهل يقصد من وراء حجه ما يقصده هذا الساجد حتى الصباح ؟!.

* * *

وعن دعوى ابن القارح الإقلاح عن الكأس والخمر فإن أبا العلاء يتلقفها ويمطر الشيخ بسخرياته ، فيصوره وقد أعد معه خنجراً كخنجر ابن الرومى[2] ، فإذا جلس فى مجلسه « فيكون هذا الخنجر

---

(١) رسالة الغفران ص ٣٩٥ .
(٢) رسالة الغفران ص ٣٩٥ .

قريباً منه فإذ: قُضى أن يمرَّ بباب المسجدِ الكهلُ المرقَّب ( الزق الجلدى ) وثبَ إليه وثبةَ نمِر إلى متخلِّفةٍ من وَقيرِ أمِر ( قطيع كثير العدد ) فوجأه بذلك الخنجر وجأةً فانبعث بمثل الدَّمِ أو الخالصِ من العندم »[1] .

صورة تثير الضحك ، تائب من الخمر يجلس ومعه خنجر يجأ به كل ما يمر عليه من زقاق الخمر ، إنها صورة تشى بالرغبة أكثر مما تشى بالتوبة .

وكان ابن القارح قد ذكر فى رسالته أن بعض الناس عرض عليه كأس خمر فامتنع عنها ، وقال : خلونى والمطبوخ على مذهب الشيخ الأوزاعى[2] .

ويقف أبو العلاء عند هذا القول فيعبث بالشيخ ساخراً ، ويعرض به قائلاً :

« والتوبةُ إذا لم تكن نصُوحاً لم يُلْفَ خلقُها مَنصُوحاً ، وكان فى بلدنا رجلٌ مغرمٌ بالقهوة ، فلما كبِرَ رغب فى المطبوخ ، وكان يحضرُ مع ندماه وبين يديه خُرداذِىٌّ فيه مُطبَّخة ، وعندهم قدحٌ واحد ، فإذا جاء القدحُ إليه ليشرب غسله من أثر الخمر ، وشرب فيه ، فإذا فرغ خرداذىُّ المطبوخ رجع فشرب من شراب إخوانه »[3] .

وما يزال أبو العلاء يدور حول الخمر ، فيصوغ عبارة واعظة على نمط الأمثال ، وكأنه يرد بها على الموقف الواعظ فى رسالة ابن القارح ، ويتفنن فى إيراد أسماء الخمر وكناها من مثل « الفيهج » و « أم ليلى » و « أم زنبق » :

(1) رسالة الغفران ص ٥١٩ .
(2) رسالة الغفران ص ٥٢٠ .
(3) رسالة الغفران ص ٥٢٥ .

« لعنت القهوة ، فكم تهبط بنا أرهوة ، لا خِيرةَ فى الخمر ، توطِئُ على مثلِ الجمر ، من اصطبح فَيْهَجاً فقد سلكَ إلى الداهيةِ مَنْهَجاً ، من اغتبق « أُمَّ لَيْلَى » فقد سَحَبَ فى الباطل ذيْلاً ، من غَرِيَ « بأمِّ زُنَيْق » فقد سمح بالعقل الموبَق ، من حَمل بالراحةِ راحا ، فقد أسرع للرُّشْدِ سَراحا . من رَضِيَ بصحبةِ العُقار ، فقد خلعَ ثوبَ الوَقارِ »(١) . وغير خاف أن الخطاب كله تعريض .

* * *

ويدور أبو العلاء بابن القارح دورة أخرى فيبين له أن ما يشكوه من الضعف والوهن بعد السبعين لا يدل إلا على ضيق بالعجز لا ضيق بالحياة ، ولعله لو أحس نبضِ العافية لعاد إلى دنيا لهوه ، وعالم لذائذه .

ويفتن أبو العلاء فى فضح الشيخ وتعريته فيحكى له خبر أبى عمرو بن العلاء وقد كان يدارى شيبه بالخضاب ، « فاشتكى فى بعض الأيام ، فعاده بعض أصحابه ، فقال : تقوم إن شاء الله من علتك ، فقال : ما آمل بعد ست وثمانين ، وعاد إليه وقد تماثل ، فقال : لا تحدث بما قلت لك » .

ويعلق أبو العلاء على ذلك فيقول :

« وهذا من ظريف ما رُوى ، رغب فى تمويهِ بالخضاب ، وكَتَم سنَّه عن كل الأصحاب »(٢) .

فهل يصف أبو العلاء هنا إلا صاحبه هذا الرأى جاوز السبعين ولم يزل مشدوداً إلى الدنيا بأسباب الرغبة والشهوة ؟!

ويمعن أبو العلاء فى العبث بالشيخ فيلوح له بأنه مازال مهوى أفئدة النساء وبخاصة العجز والمكتهلات :

(١) رسالة الغفران ص ٥٥٦ . والرهوه : المكان المرتفع .
(٢) رسالة الغفران ص ٥٠٠ .

« ولعله لو نشِطَ لهذه المأربة ، لتافــت فيه العُجُزُ والمكتَهِلاَت وعلت خِطْبَةُ المنهبلات ، لأن العاقلةَ ذات الإخصَافِ تجنُبُ إلى معاشرةِ حليفِ الإلصَافِ »[1] .

وتسنح الفرصة للتعريض بحياة ابن القارح فى مصر ، وبأنه مازال متعلقاً منها بسبب ، وإن تظاهر بأنه لا يبغى من المرأة إلا معيناً على الكبر :

« ولا أشُكُّ أنّه قد استخدم لى « مصرّ » أصنافَ جوارٍ ، وهنّ للمآربِ موارٍ ، ولولا أن أخا الكِبْرةِ يفتقِرُ إلى مُعينٍ ، لكانت الحزامةُ أن يقتنعَ بوردِ المَعِينِ »[2] .

* * *

أما عن البخل والشح وانعدام المروءة والنخوة فقد قدم ابن القارح نفسه صيداً سهلاً ، إذ حدث عن بنت أخت له سرقت منه ثلاثة وثمانين ديناراً ، فشكاها للسلطان ، فأخرجت بعضها وقالت : « و لله لو علمت أن الأمر يجرى كذا كنت قتلته »[3] .

ولعل أبا العلاء تعجب كثيراً لهذا المسلك ، إذ كيف يشكو الإنسان إلى السلطان أقرب الناس إليه ، ولعله تساءل عن هذه المسكينة لو كانت لقيت من خالها عطفاً وبراً ، أكانت تلجأ إلى السرقة ؟ وأى حرص على الدنيا أشد من أن يكون المال أحب إلى رجل من قرابته ، وأولى رحمه ؟!

وتلقف أبو العلاء قصة الدنانير ، وذهب بالشيخ وجاء ، يذيقه ألواناً من السخر ، ويجرعه دعابة خشنة تقطر سما ، فمرة يلمح إلى أن

(١) رسالة الغفران ص ٥٠٣ .
(٢) رسالة الغفران ص ٥٠٥ .
(٣) رسالة الغفران ص ٦٤ .

هذه الدنانير مكتسبة من التمسح بأعتاب الفاطميين ، والتمرغ فى ترابهم :

« وهذه ولا ريب من دنانيرِ مصرَّ ، لم تجيء من عند السوق ، ولكن من عند الملوك » .

ومرة ثانية يقارن هذه الدنانير بأوجه حبائب الشعراء فيفضلها على وجوه حبائب المرقش والجعدى ، ومرة ثالثة يصف هذه الدنانير بأنها مقدسات ، وأنها توفى على عدة أصحاب موسى ، ولو كانت سنوّ « زهير » مثلها لما شكا طول الحياة ، وهى تجرى مجرى الوطن فى الإيناس[1] .

فإذا بلغ أبو العلاء غايته من السخرية بشح ابن القارح ، وبخله ، ونهمه للمال انثنى ليوجه إليه طعنةً قاتلة إذ يخوفه أن تكون بنت أخته ورثت عنه الهجاء فيصيبه شيء من هجائها :

« ويجوزُ أن يكون قد رشح إلى هذه المرأةِ شيءٌ من آداب الخُئولة ، فليتّقِ مَعَرَّةَ بيانها ، أكثرَ من اتقائه خُلْسَةَ بَنَانِها »[2] .

وهكذا يعود أبو العلاء لأخص صفات ابن القارح ، وأخسها ، فيبرزها وكأنه لا يعنيها ، إنه ابن القارح الذى هجا أبا القاسم بن الحسين المغربى ، والذى تنكر لأولى نعمته ، وأصحاب الفضل عليه .

لقد رد أبو العلاء على موقف ابن القارح من آل المغربى ردا موجزا متحرزا ، ولعله خشى مغبة الإفصاح ، ولكن ليس معنى ذلك أن قضية آل المغربى كانت قضية هامشية فى رسالة الغفران ، وإنما هى — فى ظننا محور من محاورها الكبرى ، ولعل لأبى العلاء طرائق أخرى

---

(1) انظر قصة الدنانير فى رسالة الغفران ص ٥٦٠ وما بعدها.

(2) رسالة الغفران ص ٥٨٠ .

للنيل من صاحبه أكثر خفاء ، وأشد إيجاعا .

وعلى أى حال فقد اتضح لنا منحى أبى العلاء ، ووضعنا أقدامنا على بداية الطريق الصحيح .

# القسم الثاني

# ابن القارح وشخوص الغفران

وربما يخرج قارئ الغفران متعجباً إزاء ما يصفه ابن القارح من أمر محشره ، وما تمثله الدهشة من هذا الذي يريد أن يخدع خزنة الجنة عن أنفسهم بما ينظمه فيهم من مدائح يبغي بها ما ليس له ، وينتقل من ملك إلى آخر بقرآن إبليس هذا — كما ورد على لسان بعض الملائكة : حتى إذا استيأس من الملائكة توجه إلى حمزة بن عبد المطلب بأبيات نظمها في مديحه ، ويقول له حمزة :

ويحك ! أفي مثل هذا الموطن تجيئني بالمديح ؟
أما سمعت الآية « لكل امرئ يومئذ شأن يغنيه » .

فيجيبه باستخفاف ظاهر :

« بلى قد سمعتها ، وسمعت ما بعدها : « وجوه يومئذ مسفرة ، ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ، ترهقها قترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة »[1] .

أية جنة — إذن — تلك التي يبغيها هذا المارق المستخف بكلام الله سبحانه وآيه ، والمتوسل بقرآن إبليس في موقف لا يجدي فيه إلا الصدق ؟!

ونخطئ كثيراً إذا تصورنا أن جنة الغفران هي الجنة التي أعدها الله للمتقين ، إنما هي جنة علائية ظاهرها النعيم ، وباطنها العذاب ، جنة بناها أبو العلاء ، ونسج مشاهدها ومواقفها بتؤدة ليقفنا على مباذل ابن القارح ، وما اتسم به من شهوانية وإسراف .

ولا نشك أن حياة ابن القارح في القاهرة ، وما تمثله أبو العلاء من مباذله في بلاط الفواطم ، كان الملهم الكامن ، والمادة المرجعية في تصوير جنة الغفران .

(١) رسالة الغفران ص ٢٥٣ .

وقد رأينا آنفاً كيف عرّض أبو العلاء بحياة صاحبه فى القاهرة ، وبتملقه للحكام ؛ وباستغراقه فى صنوف من المتع الحسية ، وحسبنا فى رحلة الغفران أن نرى ابن القارح يعبر « الصراط » محمولاً « زَقَفُونَه » على ظهر جارية فاطمية ، وهذا إيماء من أبى العلاء أن نفهم أية جنة يصور ، وأن نلمس الخيط الرابط بين الغفران رحلة خيال ، وبين حياة ابن القارح فى مصر وما كان فيها من إفراط وابتذال .

وقد جمع أبو العلاء لصاحبه فى الغفران عديداً من الشعراء والأدباء واللغويين ، وقد لا يرى قارئه فى هذه الشخوص إلا احتفالاً من أبى العلاء بصاحبه الذى أحب الأدب والأدباء ، ودعا ربه ألا يحرمه من هذا الأدب فى آخرته . غير أننا لا نرى فى هذه الشخوص إلا مرايا وأقنعة ، يطل منها وجه ابن القارح على نحو أو آخر ، وتجسد لنا مثالبه بصورة أو بأخرى ، ويومىء بها أبو العلاء إلى مراميه ومقاصده .

وأول ما يلفتنا من شخوص الغفران شخصية « الأعشى » وهذا التماثل الذى عقده أبو العلاء بينها وبين شخصية ابن القارح حتى لكأنهما شخصية واحدة ، تتداخلان ، وتتميع بينهما الحدود الفاصلة ، فبعد أن يستوى ابن القارح فى مجلس لذته ، وأمامه أنهار الخمر التى ما خطر مذاق خمرها بخلد واحد من شعراء الخمر فى الفانية ، وحوله نداماه الذين اصطفاهم من علماء اللغة ، يطل أبو العلاء فيقول — وكأنه يوجه إلى ما أراده من المزج بين الشخصيتين :

« وهو ( ابن القارح ) — أيّدَ اللهُ العلمَ بحياتِه — معهم « كما قال البكرى ( الأعشى ) :

نازعتُهم قُضُبَ الرَّيحانِ مرتفقاً ... وقهوةً مُزَّةً راوُوقُها خضلُ
لا يستفيقون منها وهى راهنةٌ ... إلا بهاتِ، وإن عَلُّوا، وإن نَهِلوا

يسعى بها ذو زجاجات له نطف مُقَلَّصٌ أسفلَ السربالِ مُعتمِلُ
ومستجيبٌ لصوتِ الصَّنجِ يَسْمَعُهُ إذا تُرَجِّعُ فيه القَيْنَةُ الفُضُلُ(١)

هكذا ومن البداية يمثل أبو العلاء مجلس ابن القارح من أصحابه بمجلس الأعشى فكأنه هو ، وكأنه لا يصلح لوصف مجلس ابن القارح إلا ما وصف به الأعشى مجلسه .

ويمضى أبو العلاء فيؤكد هذا التماثل ، ويقرب بين ابن القارح والأعشى درجة أخرى ، فحينما تستبد النشوة بنفوس الشرب نسمع ابن القارح يأسى لفقدان الأعشى ، وكأنه يأسى لفقدان بعض منه :

« آهٍ لمصرع الأعشى ميمون ، وكم أعمل من مطيّةٍ أمون ولقد وَدِدْتُ أنه ما صدته قريش لما توجّهَ إلى النبى — ﷺ — وإنما ذكرته الساعة لما تقارعت الآنيةُ بقوله فى الحائية :

وشمولٍ تحسبُ العينُ إذا صُفِّقت جُنْدُعَها نُورَ الذُّبَحْ »

وينشد أبياتاً ثمانية ، ثم يأخذ فى تحسر أسيان :

ولو أنه أسلم لجاز أن يكون بيننا فى هذا المجلس فيُنشدَنا غريبَ الأوزان ، مما نظَمَ فى دارِ الأحْزان ، ويحدّثنا حديثه مع « هَوْذَةَ بن علي » و « عامرِ بن الطُفَيْل » و « يَزِيد بن مُسهر » و « علقَمَة بن علاثَة » ، و « سلامة بن ذى فائش » وغيرهم ممن مدحه أو هجاه ، وخاله فى الزمن أورجاه »(٢) .

---

(١) رسالة الغفران ص ١٧٢ .

(٢) رسالة الغفران ص ١٧٢ — ١٧٤ .

وما أورده أبو العلاء فى هذه العبارة فيه إشارة إلى الصفات الجامعة بين الأعشى وابن القارح ، فالتماثل بينهما ليس فى الإقبال على الخمر فقط وإنما — أيضاً — فى أن كليهما مادح هجاء ، ومن ثم ود ابن القارح لو يسمع من الأعشى أخباره مع ممدوحيه ومهجويه ، وكأنه يريد أن يرى نفسه فى صاحبه .

ويقفز أبو العلاء درجة ثالثة ليطلعنا على تلك الأواصر العميقة التى تربط بين الرجلين ، حتى لكأنهما يفكران بعقل واحد ، ويتخاطران على بعد ما فصل بينهما من أزمان ، فإذا خطر لابن القارح خاطر النزهة فى جنته العلائية جسد بعض قول الأعشى ، أو قل أراد أن يكونه :

« فيركَبُ نَجِياً من نُجُب الجنة خُلِقَ من ياقوت ودر ، فى سجسج بعد عن الحرِّ والقرّ ، ومعه إناءُ فَيهَج ، فيسير فى الجنّة على غير منهج ، ومعه شىءٌ من طعام الخلود ذُخِر لوالد سَعِد أو مولود ، فإذا رأى تجيبَه يُمْلع بين كثبان العنبر ، وضَيْمُرانٍ وُصِل بصَعْبر ، رفع صوته متمثلاً بقول البكرىّ :

ليت شعرى متى تَخُبُّ بنا النّـــاقةُ نحو العُذَيْبِ فالصَّيُّونِ
محقِباً زُكرةً، وخُبْزَ رُقاقٍ وحِباقا وقِطعةً من نونِ »[1]

أرأيت إلى قول الأعشى كيف يعيش فى وجدان ابن القارح صورة حيّة حتى إذا قيض له فى الجنة العلائية أن يشكل واقعة قفزت هذه الصورة التى تعيش داخله رغبة محبوسة ، لتعيش خارجه حركة ملموسة .

---

(١) رسالة الغفران ص ١٧٥ ، ١٧٦ الفيهج : الصافى من الخمر ، يملع : يسرع ، الضيمران والصعبر : ضربان من الشجر ، الزكرة : وعاء من جلد ، الحباق ، نبات طيب الرائحة .

يسمع « الأعشى » هذا الصوت الذى يترنم بشعره فيرز على مسرح الغفران ، ويلتقى الصنوان، ويفرح ابن القارح كأنما ظفر ببغية منشودة ، ويلتفت إلى صاحبه هشّا بشّا مرتاحاً على حد تعبير أبى العلاء[1] .

ولعل قارئاً لم يتساءل من قبل : لم كان الأعشى أول شخصية تتمثل لابن القارح ، أو يمثلها أبو العلاء له على مسرح الغفران ؟! ثم ما سر هذه الهشاشة والبشاشة والارتياح فى لقاء الشيخ بصاحبه ، أكان ذلك إلا لأن الرجلين وجها شخصية واحدة أو هكذا كانا فى تصور أبى العلاء ؟!

لقد مهد أبو العلاء ليعطينا هذا الانطباع تمهيداً مدروساً ، وتسلل بنا فإذا نحن مع الرجلين وكأننا مع رجل واحد ، وهو يمضى بنا فى خطى محسوبة ، ويورد علينا من الصور والمواقف ما نظنه يرد على غير حساب وروية ، فإذا رجعنا البصر وجدنا أن أبا العلاء يعطى بقدر ، ويلون مواقفه ، ويحرك شخوصه فيتقدم بها أو يتأخر ، وينطقها أو ينطق عنها كل أولئك يسير وفق خطة محكمة محبوكة .

يقفز أبو العلاء قفزة رابعة فيعقد مجلس منادمة لابن القارح فيه عدى بن زيد ، وفيه النابغتان « نابغة بنى جعدة ، ونابغة بنى ذبيان » ، وكان من الممكن إذا كان الأمر أمر عرض للمتع أن يستمتع المتنادمون ماشاءوا ثم ينفض مجلسهم ، ولكنا نجد ابن القارح يفتقد فى هذا المجلس قرينه ، أو قل يفتقد نفسه فيهتف فجأة : « فكيف لنا بأبى بصير ؟ » فلا تتم الكلمة إلا وأبو بصير قد خمسهم ... ثم ينضم إلى المجلس « لبيد »[2] .

---

(1) رسالة الغفران ص ١٧٧ .
(2) رسالة الغفران ص ٢٠٣ .

افتقاد عزيز ، وأمنية تتحول واقعاً فى لمحة طرف ، لكأن « الأعشى » لم يرد من خارج ، وإنما برز من داخل صاحبه ، ثم تمضى مع الندماء فإذا التماثل صار تداخلاً ، يتكلم أحد القرنيين بلسان صاحبه .

يقول « لبيد » : « سبحان الله يا أبا بصير ! بعد إقرارك بما تعلم غُفر لك » . فينبرى ابن القارح للدفاع ، وكأنه يتحدث بلسان الأعشى :

« كأنك يا أبا عقيل تعنى قوله :

وأشربُ بالرِّيف حتى يقالَ: قد طال بالريف ما قد رجَنْ
صريفيَّةً طيِّباً طعمُها ... تُصَفَّقُ ما بين كُوبٍ ودَنْ
وأقرَرْتُ عينى من الغانياتِ، إما نِكاحاً وإما أُزَنْ

وقوله :

فبتُّ الخليفةَ من بعلِها ... وسيدَ تيَّا ومستادِها

وقوله :

فَظَلِلْتُ أرعاها، وظَلَّ يَحُوطُها ... حتَّى دَنَوْتُ إذا الظلامُ دنا لَها
فرمَيْتُ غفلةَ عينِه عن شاتِهِ ... فأصبتُ حَبَّةَ قلبِها وطِحالَها

ونحو ذلك مما رُوى عنه ، فلا يخلو من أحد أمرين : إما أن يكون قاله تحسيناً للكلام على مذهب الشعراء ، وإما أن يكون فعله فغُفِرَ له »[1] .

ونظن أن الأعشى كان قادراً على مثل هذا الدفع ، لولا أن أبا العلاء أراد أن يومىء إلينا أن الرجلين رجل واحد ، وأن ما وجه للأعشى على وجه التخيل إنما هو موجه لابن القارح على وجه التحقيق ، ومن ثم لا يكون دفاع ابن القارح عن الأعشى إلا دفاعاً عن النفس .

---

(١) رسالة الغفران ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

وقد مضى أبو العلاء فى غفرانه يحكم هذا التماثل بين الأعشى وابن القارح ، فيثب بنا وثبات ، يأخذ من الأعشى ويعطى لابن القارح ، ويأخذ من ابن القارح فيعطى للأعشى على نهج مرسوم .

لقد كان الأعشى مداحاً فلماذا لا تكون هذه صورة ابن القارح فى الغفران ، وإذا كانت كتب التراجم لم تحمل إلينا شيئاً يذكر من شعر ابن القارح ربما لغثاثته وضعفه كما يصفه ياقوت[1] ، فلماذا لا يدع له أبو العلاء شعراً ؟ ولماذا لا نراه طوافاً بمدائحه فى محشره يريد أن يخدع خزنة الجنة بباطله ؟! وإذا كان الأعشى توجه يبغى الإسلام فصدته قريش وحبه للخمر ، وقام إلى الحشر مضيع العمل ، فلماذا لا يوضع ابن القارح فى موقف مشابه حين يضيع منه كتاب التوبة ؟!

* * *

لا بأس علينا — إذن — أن نفهم أن كثيراً مما وُجِّه للأعشى أو ووجه به فى الغفران إنما هو موجه على الحقيقة لابن القارح ، ولنتأمل مثلاً هذه العبارات الغاضبة التى قرّع بها النابغة الجعدى الأعشى فى ثنايا تلك المشادة التى أضرمها أبو العلاء بينهما ، قال النابغة الجعدىّ :

« أغَرَّك أن عَدَّك بعضُ الجهَّالِ رابعَ الشُّعَراءِ الأربعَة ؟ وكذب مُفَضِّلُك ، وإنى لأطولُ منكَ نَفَساً ، وأكثرُ تصرُّفاً ، ولقد بَلَغْتُ بِعَدِدِ البيوتِ ما لم يبلغْهُ أحدٌ من العَرَبِ قبلى ، وأنتَ لاهٍ بعفارتِك تفترى على كرامِ قومك ، وإن صَدَقْتَ فخِزْياً لك ولمُقَارِّك ، ولقد وُفِّقَت الهِزَّانِيةُ فى تَخْلِيَتِك : عاشرتْ منك النابحَ ، غَشَّى فطافَ الأخْوِيةَ على العظام المُنْتَبَذَةِ ، وحَرَصَ على انتباثِ الأجداثِ المنفردة ... »[2] .

---

(١) معجم الأدباء حـ ١٥ ص ٨٤ .

(٢) رسالة الغفران ص ٢٢٩ .

إن هذه العبارة تمضي لا يشعر القارىء إلا بأنها حديث عن الأعشى حتى إذا اقترب من نهايتها سمع حسيس قضية آل المغربي ، ورأى سخط أبي العلاء المكظوم على ابن القارح يتفجر صوراً غاضبة ، ألا ترى هذا النابح الذي يطوف على العظام المنتبذة ، ويتبث الأجداث المنفردة ؟ أليس هو ابن القارح الذي أقعى على أبواب الفواطم يتلقف ما يلقون به إليه من فتات العيش ، متنكراً لآل المغربي الذين هم أولو نعمته ، نابشاً بهجائه قبر الوزير المغربي ؟!

وأعد قراءة العبارة من جديد — وقد ألقينا إليك بمقاليد الإيماء — ولا بد أنك ستفهم أن الخزانية فيها ليست امرأة الأعشى التي تخلت عنه ، وإنما هي مجرد إيماء لتخلية أخرى هي تخلية الوزير المغربي لابن القارح ، وازدراؤه له بعدما تكشف له ما تكشف منه .

هي إذن حجب من الرمز والإيماء ما إن تنزاح حتى نرى أبا العلاء يلهب ابن القارح بألسنة من النار ، ويقذفه بحمم من الازدراء والسخرية .

وعلى هذا أيضاً ينبغي أن ندرك العبث بابن القارح في ذلك الوصف الذي يورده أبو العلاء على لسانه بشأن صاحبه الأعشى الذي حرمت عليه خمر الآخرة ، فلا يعقل أن يظن أن الخمر ذهبت بلبه ، أو غطت على عقله .

« وإنه لوقورٌ في المجلس ، لا يخِفُّ عند حَلِّ الحُبْوة ، وإنما مَثَله معنا مَثَلُ أبي نُوَاس في قوله :

أيها العاذلان في الرّاحِ لُومَا لا أذوقُ المدامَ إلا شميمَا
نالني بالعتابِ فيها إمامٌ لا أرى لي خِلافَهُ مُستقيما
إن حظِّيَ منها إذا هِيَ دارَتْ أن أراها وأن أشُمَّ النسيما
فاصرفاها إلى سواي فإني لستُ إلا على الحديثِ نديما

فكأنّى وما أحسِّنُ منها قَعَدِىٌّ يُحَسِّنُ التحكيما
لم يطق حَمْلَهُ السلاحَ إلى الحرب، فأوصى المطيقَ ألا يقيما »[1]

أليست هذه الصورة موصولة بما حدّث به ابن القارح فى رسالته من التوبة عن الخمر والإقلاع عنها ، وبقوله : « خلونى والمطبوخ على مذهب الأوزاعى » ؟!

ولعل أبا العلاء خشى أن ينخدع ابن القارح بجنة الغفران فيتوهم أنه سيحظى فى الآخرة بجنة المتقين ، أو يظن أن أعماله تنطلى على أحد ، أو أن توبته المرائية صدقها إنسان ،لذلك لم يرد أبو العلاء أن يترك صاحبه على وهمه الخادع دون أن يوجه إليه ضربة توقظه من خدره ، ولعله من أجل هذا اصطنع أبو العلاء هذه المشادة بين الأعشى والنابغة الجعدى وهو على ثقة — بعدما أحكم التماثل بين ابن القارح والأعشى — أن القارىء سيفطن إلى ما يريد ...

ها هو النابغة الجعدى يستبد به الغضب ، ويضرب الأعشى بكوز فى يده ، وتندفع عبارته دون تحسب :

« اسكت يا ضُلَّ بن ضُلّ ، فأقسِمُ أنَّ دخولَك الجنّةَ من المنكرات ، ولكنَّ الأقضيةَ جرت كما شاء الله ! لحقك أن تكون فى الدّرَكِ الأسفلِ من النار ، ولقد صَلِىَ بها من هو خيرٌ منك ، ولو جاز الغَلَطُ على ربِّ العِزَّةِ لقلتُ : إنك قد غُلِطَ بك »[2]

وإياك أعنى فاسمعى يا جارة .

شخصية الأعشى — إذن — كانت مرآة رأينا من خلالها وجه ابن القارح ، ولكن يبدو أنها لم تستغرق كل ما يريد أبو العلاء أن ينفثه ،

(1) رسالة الغفران ص ٢٣٢ .
(2) رسالة الغفران ص ٢٣٠ .

ومن ثم راح يتنقل بصاحبه بين شخصيات تراثية متعددة كل منها — في ظننا — تجسد لنا جانباً من جوانب شخصية ابن القارح ... ولا نترك مجلس الندماء دون أن نقف عند بعض شخوصه ، فمثلاً ما أمر النابغة الجعدى ؟ وما أمر نابغة بنى ذبيان ؟ وما أمر حسان بن ثابت ؟ ولماذا اختار أبو العلاء هؤلاء دون سواهم ؟ وماذا يجسدون من أخلاق ابن القارح ؟!

ولعلنا نعجب لما ظهر به النابغة الجعدى أو أظهره به أبو العلاء من الغفلة والحماقة ، فهو يسأل الأعشى عن « الرباب » التى ذكرها السعدى فى قوله :

ذكر الرَّباب ، وذكرُها سقمُ     وصبَا وليس لمن صبَا عَزْمُ

وهل هى ذات الرباب التى ذكرها الأعشى فى قوله :

فما نطق الدِّيك حتى ملأ     تُ كوبَ « الرَّباب » له فاستدارا

وهذا سؤال يدل على غفلة شديدة ، ومن ثم كانت سخرية الأعشى من هذا السائل الذى أصابه الفَنَد .

ونمضى بعد ذلك فنرى النابغة الجعدى يتصرف فى كثير من الحماقة فيحتد على الأعشى ، ويقذفه بكوز كان فى يده(١) .

وموقف ابن القارح فى هذه المشادة مزدوج الدلالة ، وكأننا نراه انشطر فى كلا الشخصين فما يوجه للأعشى هو موجه له كما فهمنا ، وما يقوم به نابغة بنى جعدة هو أيضاً من ابن القارح ، وهذه هى مقدرة أبى العلاء الفنية التى نقف أمامها مشهودين . إن الغفلة والحماقة والفند كل أولئك أوابد يرمى بها أبو العلاء صاحبه ، وإلا لم اصطنع هذا الموقف ، وأدار الحديث على هذا النحو ؟ ثم لماذا اختار نابغة بنى جعدة لهذا الدور بالذات ؟.

(١) رسالة الغفران ص ٢٣١ .

والإجابة عن هذه الأسئلة تستدعى منا تفهماً لكيفية توظيف أبى العلاء للتراث ، فهو حينما يختار شخصية من الشخصيات التراثية يكون اختياره بمثابة إشارة أو إحالة على هذه الشخصية فى كل ما عرف عنها ، وقديكتفى أبو العلاء بجانب من الشخصية مطمئناً إلى إحاطة القارىء ببقية الجوانب ، وبهذا تبدو عديد من الشخصيات وكأنها جبال ثلجية لا يظهر منها على سطح الماء إلا رءوسها .

علينا — إذن — أن نستحضر كل ما نعرفه من أمر أى شخصية يوظفها أبو العلاء .

والنابغة الجعدى كان محمقاً ولا شك ، وهذا ما أظهره أبو العلاء وما تظهره أخبار النابغة ، ولكن هناك خطأ آخر أومأ إليه أبو العلاء إيماء ، وذلك حينما أظهر انحياز المجلس إلى الأعشى ، ثم انصراف الجعدىّ فى ثوب الملوم المعنف . لقد غلب الجعدى — إذن — فى المعركة برغم ما اشتط فيه من غضب . فإذا رجعنا إلى أخبار الجعدى عرفنا أنه كان هجّاء ، ولكنه كان مغلّباً لم يصمد أمام شاعر ، هاجاه أوس بن مغراء فغلبه ، وهاجاه كعب بن جعيل فغلبه ، وهاجته ليلى الأخيلية فغلبته[1] . وما نظن إلا أن أبا العلاء يلوح بهذا الجانب فى شخصية الجعدى ، وهو جانب وثيق الصلة بشخصية ابن القارح وهجائه الذى يريد أبو العلاء أن يصور فسولته.

وهكذا نرى أنفسنا من جديد نحوم حول آل المغربى ، وموقف ابن القارح منهم .

ونترك نابغة بنى جعدة إلى نابغة بنى ذبيان ، وكنا نظن أن الحوار فى مجلس الندماء سيدور حول اعتذارياته للنعمان ، فبها عرف ، وقيل عنه إنه أشعر الشعراء إذا رهب ، ولكنا نفاجأ أن قصيدة النابغة فى وصف المتجردة هى الموضوع الشاغل ، يقول ابن القارح :

---

(١) الأغانى حـ ٥ ص ١١ .

« يا أبا [illegible] . إنك لرجل سخيف الرأي . فكيف حسن لك نيتك أن تقول للنعمان بن المنذر :

زعم الهمامُ بأن فاها باردٌ   عذبٌ إذا ما ذُقْتَهُ قلتَ ازددِ
زعم الهمامُ ولم أذقه بأنّه   يُشْفَى ببرد لثاتِها العَطِشُ الصَدِي

ونعود مرة أخرى لازدواجية الدلالة في فن أبي العلاء . فاختيار قصيدة المتجردة فيه ما فيه من الغمز باهتمامات ابن القارح وشواغله ، ولكنا لا نظن أن هذا كان كل مقصد أبي العلاء .

ولعلنا لو رجعنا ببصرنا صفحة أو صفحات لرأينا هذه الأبيات التي يقسم فيها النابغة بأغلظ الأيمان وأوكدها أنه ما قال من شئ يسوء إلى النعمان ، نقرأ قوله :

فلا لعمر الذي قد زرتُه حِجَجاً   وما هُريقَ على الأنصابِ من جَسَدِ
والمؤمنِ العائذاتِ الطيرَ تمسَحُها   ركبانُ مكةَ بين الغيلِ والسَّنَدِ

ونقرأ قوله :

حلفتُ فلم أترك لنفسك ريبةً   وهل يأثمن ذو إمّةٍ وهو طائعُ
بمصطحباتٍ من لَصافٍ وثَبْرةٍ   يَزُرْنَ إلالاً سَيْرُهُنَّ تدافعُ[1]

ففيم القسم وهذه قصيدة المتجردة يدور حولها الحوار ؟ هو إذن شاعر كذوب .

ولا بد أن نربط بين هذا الموقف وبين ما ورد في رسالة ابن القارح ، إذ رأيناه يحاول أن يبرر هجاءه للوزير المغربي بأنه كان غضباً لله ولرسوله ، ويشهد الله على ما في قلبه :

« وبُغضي له ــ شَهِدَ اللهُ ــ حيًّا وميّتاً أوْجَبَهُ

---

(١) رسالة الغفران ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

أخذه محاريب الكعبة الذهب والفضة ، وضربوا
دنانير ودراهم ، وسمّاها الكعبية »[1].

ولعلنا الآن نذكر هنا الأبيات التى أوردها أبو العلاء لسويد بن صميع فى صدر رحلة الغفران وهى :

إذا طلبوا منى اليمينَ منحتهُم يميناً كبرد الأتحميِّ المزّقِ
وإن أحلفونى بالطلاق أتيتُها على خيرِ ما كنَّا،ولم نتفرّقِ
وإن أحلفونى بالعَتاقِ فقد درى عُبَيْدٌ غلامى أنه غيرُ مُعتَقِ[2].

وهكذا نرى رحلة الغفران يفسر بعضها بعضاً ، فالشواهد محسوبة ، والمواقف مرسومة ، والوقفات مخطط لها ، والشخوص كلها أقنعة .

ومن النابغة الذبيانى إلى حسان بن ثابت ، ولأول وهلة نرى أن حسانا لم يستدع إلى مجلس الندماء ، وإنما كان مروره عارضاً ، ومن ثم فهو شخصية ثانوية فما الذى استدعى ظهورها ؟ أكان لمجرد مناقشته فى مدائحه لرسول الله ﷺ التى بدأها بالخمر ؟ ما نظن ذلك ...

وما إن يتحدث حسان حتى نبصر غاية المرمى ... يقول حسان واصفاً سماحة الرسول ـ ﷺ ـ :

« وقد شفع ـ ﷺ ـ فى أبى بصير بعد ما
تهكّم فى مواطن كثيرة ، وزعم أنه مُـتّرِ مفترياً
وليس بمفتر ، وما سمع بأكرم منه ﷺ ، لقد أفكْتُ
فَجَلَدَنى مع « مسطح » ثم وهب لى أخت
مارية »[3] .

(١) رسالة الغفران ص ٦١ .
(٢) رسالة الغفران ص ١٣٧ .
(٣) رسالة الغفران ص ٢٣٥ .

ويلفتنا فى العبارة أن حسانا يقرن نفسه إلى الأعشى ، وقد رأينا ما يمثله الأعشى فى الغفران .

ويلفتنا فيها ثانياً ذكر حسان لحادثة الإفك التى تولى هو ومسطح كبرها ... فما الذى أوجب ذكر هذه الحادثة فى حديث عن مقدمات القصائد الخمرية ؟ ثم ما ذكر مسطح ؟! وقد كان حسان فى مندوحة من ذكره .

وما نرى « مسطح » إلا جوهر الموقف ، فمسطح هذا الذى تولى كبر حادثة الإفك لم يحفظ لأبى بكر صنيعاً ، وأبو بكر هو الذى كان ينفق عليه ويرعاه[1] . ألا نرى أنفسنا مرة أخرى مع ابن القارح الذى لم يحفظ لآل المغربى صنيعاً ؟!.

هكذا يدس أبو العلاء ما يريده دساً قد يمر على القارىء دون أن يفطن ، وقد يخيل القارىء أنه استطراد عارض ولكن علينا أن نعرف أننا نقرأ لأبى العلاء .

ويمضى أبو العلاء فيثير مناقشة لغوية حول بيت حسان :

فمن يهجو رسولَ اللهِ منكم ويمدحُهُ ، وينصُرُه سَواءُ

والمناقشة اللغوية ، وما حذف من البيت ، وما ذكر ليست — فى ظننا — إلا تمويهاً على مرمى البيت الذى يفهمه ابن القارح جيداً ، لكأن أبا العلاء يريد أن يفهم صاحبه أنه أقل من أن يلتفت إليه ، وسواء هجاؤه لآل المغربى ومدحه ، وهذا منتهى السخرية .

ولا يريد أبو العلاء أن يصرف حسان بن ثابت قبل أن يستثمر فى شخصيته جانباً آخر يمت إلى ابن القارح بسبب وثيق ، ففى غمرة الحديث عن « من » المحذوفة نفاجأ بسؤال موجه إلى حسان ، وكنا

(١) انظر سيرة النبى لابن هشام تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد جـ ٣ ص ٣٤٨ .

توقع أن يكون سؤالاً متصلاً باللغة والمحنوف منها والمذكور ، ولكن إذا به ينقلنا نقلة بعيدة عن هذا كله ، فيقول قائل :

« كيف جُبْتك يا أبا عبد الرحمن ؟ » .

وقد يكون غريباً أن يسأل إنسان عن جبنه ، ولكن تزول الغرابة إذا عرفنا أن السؤال موجه أساساً إلى ابن القارح وإن كان اتخذ من حسان بن ثابت معبراً .

* * *

ونمضى مع أبى العلاء ، وإن غيظه المكظوم ليتساقط كسفاً على رأس ابن القارح ، فبعد أن انفض مجلس المنادمة ، كان هناك « عوران قيس » فى الانتظار . وقد يعجب القارىء من أمر هذا اللقاء ، وقد يتساءل : ولم العوران من قيس بالذات ؟! ، وربما التفت إلى أن أبا العلاء جاء من قبل بالأعشى ، وبحسان بن ثابت الذى عمى بأخرة من حياته ، فما بال ابن القارح بأهل هذه الزمانه ؟

قد يقال : إنها جنة الضرير فلن تكون الجنة جنة عند أبى العلاء إلا إذا ارتد كل من أصيب فى عينيه بصيراً ، وهذا قول الدكتورة عائشة عبد الرحمن[1] ، وهو قول صحيح لو كانت هذه الجنة التى صورها أبو العلاء جنة أخروية ، أما وقد عرفنا أنها ليست كذلك فلابد أن نتوقف عند هذا الحشد من أصحاب تلك الزمانة .

ولعلنا — والأمر كذلك — أن نلتفت إلى ما جاء فى رسالة ابن القارح من شكوى عينيه :

« وكنت أكتب خمسينَ ورقةً فى اليوم وأدرس

(١) انظر الغفران لأبى العلاء دراسة نقدية الطبعة الثالثة — دار المعارف ص ١٢٤ وما بعدها .

مائتين ، فصرت الآن أكتبُ ورقةً واحدة ، وتحكُّنى عيناى حكًّا مؤلماً ، وأدرس خمس أوراق وتكلّ »[1] .

أترى يتمنى أبو العلاء لصاحبه أن يكون واحداً من هؤلاء لقاء ما قدم من عمل ؟! ربما كان ذلك .

على أن الحوار الذى دار مع هؤلاء « العوران » لم يكن — فى نظرنا — حواراً ذا بال ، إن هو إلا بعض استفسارات يستفسرها ابن القارح ثم يمضى ، فما الخبىء وراء هؤلاء ؟!

ولقد عرفنا من أمر أبى العلاء أنه يومىء بالشخصية ، فلا يكون ذكرها إلا إشارة باستحضار كل أخبارها ، إذن فلنعد إلى مصادرنا لنتعرف إلى عوران قيس ...

أما ابن أحمر فكان أعور ، رماه رجل يقال له « مخشىّ » بسهم فذهبت عينه ، وعمر تسعين سنة ، وسقى بطنه فمات ، ويقول فى ذلك :

أُرَجِّى شباباً مُطَرهِمًّا وصحَّةً      وكيف رجاءُ المرء ما ليس لاقيا
وكيف وقد جربتُ تسعين حجَّةً      وضمٌّ فؤادى نوطةً هى ماهيا
وفى كل عام يدعوان أطِبَّةً      إلىّ ، وما يُجْدُون إلا المواهيا

ومن عجيب ما قالوا عن ابن أحمر أنه أكثر بيت آفات ، ويروون قوله :

تَمَشّى باكناف البليخ نساؤنا      أرامل يستطعِمْن بالكفِّ والفمِ
نقائذ برسامٍ وحمىٍّ وحصبةٍ      وجوعٍ وطاعونٍ وفقرٍ ومَغْرمِ[1]

(١) رسالة الغفران ص ٦٤ .

(٢) انظر الشعر والشعراء جـ ١ ص ٣٥٦ وما بعدها تحقيق أحمد شاكر . وانظر طبقات فحول الشعراء جـ ٢ ص ٥٨٠ تحقيق محمود شاكر .

هى الآفات — إذن — يضعها أبو العلاء على طريق صاحبة متجسدة فى شخصية ابن أحمر .

ونمضى بعد ذلك إلى « الراعى النميرى » ، و « تميم بن مقبل » فنرى صفة جامعة تجمع بينهما هى أن كلا منهما هجاء مغلب .

فالراعى النميرى مات ذلاً وحزناً إثر قصيدة جرير التى دمغه بها ، وكان منها البيت الذى سبق فى سيره الركبان :

فغضّ الطَّرْفَ إنَّكَ من نُمَيْرٍ فلا كعباً بلغتَ ولا كلاباً[1]

أما « تميم بن مقبل » فقد غلب عليه النجاشى ، كما غلب عليه عبد الرحمن بن حسان بن ثابت .

ويشارك « الشماخ » الراعى وابن مقبل فى صفة الهجاء ، غير أنه وإن لم يكن مغلباً فقد كان فاقداً للمروءة والنخوة ، هجا قومه ، وهجا ضيفه ، وضن على الناس بقراه .

ويجمع الشماخ بابن مقبل بعد ذلك أن كلاً منهما كان رقيق الدين ، فالشماخ كان فى أوائل المرتدين ، وظل — حتى بعد عودته للإسلام — جاهلى السمت والطباع[2] ، أما تميم بن مقبل فقد بلغ من رقة الدين أنه كان يبكى الجاهلية بعد إسلامه ، وقد عوتب فى ذلك فقال :

ومالِىَ لا أبكى الدِّيَارَ وأهْلَها وقد زارها زُوَّارُ عكٍّ وحِمْيَرَا
وجاء قَطَا الأَجْبَابِ من كلِّ جانبٍ فَوَقَّعَ فى أعطانِنَا ثم طيَّرَا[3]

---

(1) انظر طبقات فحول الشعراء جـ ١ ص ٥٠٢ ومقدمة ديوان الراعى .
(2) انظر ما كتبه عمر الدسوقى فى مقدمة ديوان الشماخ بن ضرار ، ط دار المعارف ص ١٠ .
(3) انظر طبقات فحول الشعراء جـ ١ ص ١٥٠ ، الأجباب : جمع جب وهى البئر الكثيرة الماء .

لم يبق من عوران قيس إلا حميد بن ثور ، وهو مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام ، ونفهم من شعره أنه كان منكباً فى شبابه على اللذات يقول مثلاً :

فلا يبعد الله الشبابَ وقولنا ... إذا ما صبونا صبوةً ستتوبُ
ليالى سمعُ الغانيات وطرفُها ... إلىَّ ، وإذْ ريحى لهن جَنوبُ

ونعرف فيه كذلك ألواناً من التحايل ، فحينما منع عمر بن الخطاب رضى الله عنه الشعراء من التشبيب بالنساء تحايل حميد بن ثور فتغنى بسرحة مالك يكنى بها عن المرأة فقال :

أبى الله إلا أنّ سرحةَ مالك ... على كل أفنان العضاه تروقُ(١)

على أننا نظن أن أبا العلاء ما جاء بحميد بن ثور إلا لينطقه ببعض أبيات فيها تعريض بابن القارح ، وهذا جانب لافت فى فن أبى العلاء إذ كثيراً ما يأتى بالشخصية لمحل الشاهد .

يقول ابن القارح لحميد : « لقد أحسنت فى الدالية التى أولها :

جلبّانةٌ وَرْهَاءُ ، تخصى حِمَارَها ... بفى من بَغَى خيرْاً لديها الجلامدُ
إزاءُ معَاشٍ لا يزالُ نِطاقُها ... شَدِيداً ، وفيها سَوْرَةٌ وهىَ قَاعِدُ(٢)

والبيت الأول — وهو فى نظرنا محور التلويح — يصف امرأة صخابة ، قليلة الحياء ( تخصى حمارها ) ، لا يرجى لديها الخير ، وكل هذه المعانى موجهة لابن القارح

ويمضى الحوار فى الغفران فنرى ابن القارح يظهر إعجابه بأبيات أخرى فى دالية حميد :

تأوَّبها فى ليلِ نحسٍ وقرَّةٍ ... خليلى أبو الخَشْخاشِ والليل باردُ
فقامَ يُصَادِيها فقالت : تريدنى ... على الزاد؟ ثكلٌ بيننا متباعِدُ(٣)

(١) معجم الأدباء جـ ١١ ص ١٠ .
(٢) رسالة الغفران ص ٢٦٤ ، جلبانة : صخابة كثيرة الكلام ، ورهاء حمقاء .
(٣) رسالة الغفران ص ٢٦٥ ، يصاديها : يعارضها ويداريها

ونشعر كأن البيت الثانى موجه من أبى العلاء لابن القارح ، وكأنه يقول له : كيف تريدنى صاحبا وشكلانا متباعدان ؟!.

وهكذا نحس أن هذا الحوار الظاهرى بين « ابن القارح » و « حميد » يخفى تحته حواراً آخر بين أبى العلاء وابن القارح ، موّه عليه أبو العلاء بأن أورد الأبيات وكأنها مدار لحديث نقدى ، ومن هنا ينبغي أن نكون على حذر بصدد هذه الأحكام النقدية ، التى نحس أن كثيراً منها مجرد لفت للقارىء إلى الخبىء المستكن تحت الظاهر .

وبعد فهؤلاء هم عوران قيس أوحى أبو العلاء من خلالهم لصاحبه ما أوحى من ازدراء بهجائه ، ومن وصمه بالشح والبخل ، وشرّة الطبع ، وقلة الحياء ، فضلاً عما بشره به من سوء المصير والعاقبة متمثلاً فى العور ، والاستسقاء ، والبرسام ، والحمى ، والحصبة ، والذل المميت إلى غير ما حفلت به سير أولئك العوران من آفات ، على أنك — لابد مدرك — أن كل ذلك أو بعضه موصول بموقف ابن القارح من الوزير المغربى وآله .

* * *

على أن قضية آل المغربى فى الغفران لم تتم فصولاً ، ولم تزل تتضرم سعيراً تحت ألوان النعيم التى ملأ بها أبو العلاء جنته ، ولم تزل أصداء هذه القضية تتناثر هنا وهناك ، وتتزيى بزى أو بآخر على امتداد رحلة ابن القارح فى الغفران .

ومما يستوقفنا فى هذه الرحلة « حمدونة » و « توفيق » اللتين تمثلتا لابن القارح حوريتين ، وكانت « حمدونة » تسكن فى الفانية باب العراق بحلب ، وكانت من أقبح النساء ، طلقها زوجها لرائحة كرهها فى فمها ، وأما « توفيق » فكانت امرأة سوداء تخدم فى دار العلم ببغداد ، وقد أقبل عليهما ابن القارح مبهوراً بجمالهما ، مستمتعاً

بفتنتهما ، حتى إذا كان في ذروة متعته كشفت له كل منهما عن نفسها ، وكيف كانت في الفانية[1] .

وقال الباحثون إن أبا العلاء يجسد هنا مبدأ التعويض ، وأن من حرم شيئاً في الدنيا رزقه في الآخرة[2] ، على أن هذا لا يجيب عن تساؤل حائر : لم نغّص أبو العلاء على صاحبه متعته فكشف له عن حقيقة « حمدونة » و « توفيق » ، إن أبا العلاء صنع بصاحبه صنع صاحب وليمة ملأها لضيفه بأطايب الأطعمة ، حتى إذا طعم الضيف وأتخم ، قال له : أتدرى ماذا أكلت ؟ لقد أكلت جيفة ميتة !

ولعل هذا هو ما أورد أن يوصله أبو العلاء لصاحبه من وراء قصة « حمدونة » و « توفيق » ، لكأنه أراد أن يلفت ابن القارح إلى وخم مرعاه ، وإلى أنه باع نفسه بثمن بخس ؛ لذة زهيدة ، قبيحة المنبت ، سيئة المآل .

ومن اليسير في هذا السياق أن نفهم لقاء ابن القارح بالحطيئة على وجهه الصحيح ، وندرك المغزى فيه والمرمى .

ولعلنا نرى منذ البداية ما أعده أبو العلاء للحطيئة من منزل حقير ، بيته في أقصى الجنة كأنه حِفْش أمة راعية ، وعنده شجرة قميئة ، وهو لم يصل إلى هذا إلا بعد هياط ومياط ، ثم هو — بعد — كابي الوجه ، ليس عليه نور سكان الجنة[3] ، وكل تلك تجسيد لدنو المنزلة ، وسفول المكانة .

ويدور الحوار بين ابن القارح والحطيئة فيعرف ابن القارح أن الحطيئة ما وصل إلى الشفاعة في الآخرة إلا ببيته :

---

(١) انظر رسالة الغفران ص ٣٠٧ ، والحفش : البيت الصغير . بعد هياط ومياط : بعد شدة .

(٢) رسالة الغفران ص ٢٨٤ وما بعدها .

(٣) انظر الغفران ، دراسة نقدية د . عائشة عبد الرحمن ص ١٢٥

أبتْ شفتاى اليومَ إلا تكلُّماً بهُجْرٍ ، فما أدرى لمن أنا قائِلُه
أرى لىَ وجْهاً شوَّه اللهُ خَلْقَه فقُبِّحَ من وجهٍ، وقُبِّحَ حامِلُه

ومرمى البيتين واضح ... فكأن أبا العلاء يريد أن يقول لابن القارح إنك لو أنصفت لهجوت نفسك بدلاً من هجائك الناس ، ولعلك لو فعلت لكنت من الصادقين .

ثم يمضى الحوار فيسأل ابن القارح : ما شأن الزبرقان بن بدر ؟ فيقول الحطيئة : هو رئيس فى الدنيا والآخرة ، انتفع بهجائى ولم ينتفع غيره بمديحى .

وما نرى الزبرقان فى هذا الحوار إلا معادلا للوزير المغربى ، الذى عاش رئيساً فى الدنيا ، ولن يضيره هجاء ابن القارح أو غيره ، بل إن هذا الهجاء حسنات تضاف إلى مذخور أعماله .

* * *

ولا نريد أن نترك قضية آل المغربى دون أن نعرج على جنة الحيات ، وقد رأينا فيها الحية القارئة ، وحية ذات الصفا ، وما نرى فى الحيتين إلا أبا العلاء ، مثلت الحية القارئة جانباً من علمه ، وورعه ، أما حية ذات الصفا ، فقصتها معروفة ، ونكاد نسمع من خلالها صوت أبى العلاء موجهاً إلى صاحبه قبيل نهاية رحلة الغفران : كيف آمن لك ، وينطلى على خداعك وتمويهك ، ومازال ما صنعته آل المغربى ماثلاً للأعين ، أو على حد المثل المروى على لسان الحية : كيف أعاودك وهذا أثر فأسك ؟!.

هكذا وقع هذا الحضب الناكز الذى رأينا تقحمه فى بداية الغفران على حية ، بل حيات ...

* * *

ويستفرغ أبو العلاء شخصيات التراث من أصحاب المغامز والآفات ، ولا يستفرغ غضبه على ابن القارح ، فلماذا لا يدع له شخصية تستوعب ما بقى من مخازيه ، ومثالبة ، ويفرغ فيها ما يختزنه لصاحبه من احتقار وازدراء ؟ وكانت شخصية « أبى هدرش » .

وقد تفنن أبو العلاء فى رسم هذه الشخصية ، فأبو هدرش جنىّ من الجان المؤمنين،آمن بعد ماض طويل فى المعصية فأدخل جنة العفاريت ، وهى جنة ليس عليها النور الشعشعانى ، وإنما هى ذات أدحال وغماليل ، أى ذات مسارب وأشجار متراكمة ملتفة مظلمة ، وأهلها يأوون إلى مغارات ، وعلى باب مغارة من هذه المغارات جلس أبو هدرش . وما نرى هذه الأدحال والغماليل إلا أدحال ابن القارح وغماليله ، أحقاده ، وضغائنه ، وأدواء نفسه .

ويمضى أبو العلاء — على عادته — ليقرب بين القرين وقرينه ، ويحكم بينهما ألواناً من التماثل والتشابه ، فيصور أبا هدرش شيخاً أشيب وهى صورة تقف فى خط مواز مع صورة ابن القارح الذى جاوز السبعين . ويشير أبو العلاء إلى أن أبا هدرش كان يملك الحولة فى دنياه ، وحرمها فى آخرته ، أى أنه كان يستطيع أن يتشكل فى أشكال مختلفة فيتحول من صل إلى جرذ ، إلى هر ، والحولة هذه تقع من ابن القارح فى مغمز فهو الذى استطاع أن يتقلب بنفاقه بين تيارات مختلفة ، ويبدو لكل فريق بالوجه الذى يعجبه .

ويبدأ أبو هدرش فى إنشاد أشعاره ، وهى أشعار صنعها أبو العلاء متمثلاً لشخصية « أبى هدرش » ، أو قل لشخصية ابن القارح .

ينشد أبو هدرش قصيدتين الأولى رائية والثانية سينية ، وكلتا القصيدتين تصور ماضياً عامراً بالمنديات والمخزيات ثم توبة وطاعة ، أليس هذا شأن ابن القارح ، وما يدعيه من التوبة بعد حياة حافلة بالآثام ؟!

وفى القصيدة الرائية بيت لا يمر علينا بسهولة ، ولا يخفى علينا ما يحمله من سخرية ، فبعد أن تحدث أبو هدرش طويلاً عن مآثمه يقول :

ثم انْعَطَفْتُ وصارتْ توبتى مثلاً   من بعد ماعشتُ بالعصيان مشهورا

أرأيت إلى هذه التوبة التى صارت مثلاً ؟ أليست أجدر بأن تكون توبة ابن القارح المدعاة ؟

وإذا انتقلنا إلى القصيدة الثانية نتوقف عند قول أبى هدرش :

وقام فى الصفوةِ من هاشم   أزهرُ لا يغفِلُ حقَّ الجليسْ
يسمع ما أُنزل من ربه القُـ   ـدُوس وحْياً مثلَ قرعِ الطسِ
يجلدُ فى الخمرِ ، ويشتَدُّ فى الأمْـ   ـرِ ، ولا يُطلِقُ شربَ الكيس
وَيرجُم الزانىَ ذا العرسِ لا   يقبلُ فيه سؤلَةً من رئيس

إن أبا هدرش لم يذكر من أمر النبى — ﷺ — إلا أموراً ثلاثة ، هى رعاية حق الجليس ، والجلد فى الخمر وتحريم شربه ، ورجم الزانى ، فهل هذا كل أمر الإسلام ؟ أو أن كل واحد من هذه الأمور الثلاثة يمس جانباً من شخصية ابن القارح ، ويناله فى مطعن .

هكذا تعكس شخصية أبى هدرش شخصية ابن القارح على نحو من الأنحاء ، ولقد تفنن أبو العلاء فى عرض ماضيها المعرق فى الإثم والضلالة ، وحرب الله تحت راية إبليس .

وحسبك أن تقرأ من القصيدة الرائية :

وكنت آلفُ من أترابِ قُرْطُبَةٍ   خوداً ، وبالصين أخرى بنتَ يغبورا
أزور تلك وهذى ، غيرَ مُكتَرِثٍ   فى ليلة قبل أن أستوضح النورا
ولا أمر بوحشىّ ولا بشر   إلا وغادرتُه ولهانَ مذعورا
أرَوِّعُ الزِّنجَ إلماماً بنسوتها   والرُّومَ والترك والسَّقلاب والخورا

وأركب الهيق في الظلماء معتسفاً  أو لا فذبّ رياد بات مقرورا (١)
وأحضرُ الشَّرْبَ أغرودهم بآبدةٍ  يُزجُون عُوداً، ومِزْمَارا، وطُنْبُرا
فلا أفارقهم حتى يكون لهم  فعل يَظَلُّ به إبليسُ مسرورا

أما القصيدة السينية فنعرض عليك منها :

لا نُسكَ في أيامنـا عندنـا  بل نُكسَ الدِّينُ فما إنْ نكيسْ
فالأحَدُ الأعشَم، والسبتُ، كالـ  إثنَيْنِ، والجمعةُ مثلُ الخميس
لا مُجُسٌ نحن ولا هُـوَّدٌ  ولا نصارى يتغفون الكنيس
نمزِّق التوراةَ من هُونِها  ونحطم الصُّلبان حطم اليَبِيسْ
نحارب اللهَ جنوداً لإبـ  ـليس أخي الرأيِ الغبينِ التَّجيسْ
نُسَلِّم الحكمَ إليه إذا  قاس ، فرضي بالضلالِ المَقِيس
نزين للشارخ والشيخ أن يفـ  ـرغ كيساً في الخنا بعد كيس

هكذا يشوى أبو العلاء صاحبه على جمر جنته إن جاز لنا التعبير

* * *

لعلنا وبعد هذه الصحبة لشخصيات الغفران قد فهمنا بعض أسرار أبي العلاء في الإيماء ، وفي توظيف التراث ، ولعلنا الآن نستطيع أن نفهم سر هذه الوقفة الطويلة التي وقفها أبو العلاء عند بيتي النمر بن تولب .

ألمَّ بصُحْبَتى وهم هجوعٌ  خيالٌ طارقٌ من أمِّ حِصْنِ
لها ما تشتهي : عسلاً مصفى  إذا شاءت وحُوَّارَى بِسَمْنِ

إذا راح في استطراد طويل يقلب رَوِيَّ البيتين على حروف المعجم ، وقد يكتفي باحث أن يرصد من هذا ميل أبي العلاء للاستطراد ، ولكن لم استطرد أبو العلاء هنا بالذات ؟! هذا هو السؤال :

---

(١) الهيق : ذكر النعام . ذب الرياد : الثور الوحشي

وفى ظننا أن الاستطراد هنا توقف بالقارىء عند هذه الشخصية التى ورد ذكرها وكأنه عرضي ، ليعلم الصفة الجامعة بينها وبين ابن القارح ، وما إن نعود إلى أخبار النمر بن تولب حتى يتكشف لنا سر توقف أبى العلاء واستطراده ، لقد كان النمر بن تولب من الذين أُهْتِرُوا فى آخر عمرهم ، وكان يلهج بقوله : اسقوهم صبوحاً ، أصبحوا الركب ، أغبقوا الركب[1] .

هذا إذن !! ، ولعلنا بعد ذلك نعيد النظر فى استطرادات أبى العلاء .

ومما نلفت له أيضاً ، أن أبا العلاء قد يلوح باسم الشخصية مجرداً وهذا ما نشتمه فى شخصية أبى ذؤيب ، فهو وإن أسهم بناقته التى يحتلبها فى تجسيد متع الجنة العلائية ، فإن اسمه يسهم فى تجسيد مخازى ابن القارح ، ويكفى أنه من اسم الذئب مصوغ .

كذلك نرى بعض الشخصيات جسدها أبو العلاء ليجبه ابن القارح من خلالها بما يريد ، وقد ألمحنا إلى شئ من ذلك فى شخصية « حميد بن ثور » ، وفى ظننا أن أسد القاصرة من هذا القبيل ، ولكأن أبا العلاء جسد لنا هذا الأسد ليسمع ابن القارح دعوة يود أن يدعوها عليه ، وهى دعوة الرسول ـ ﷺ ـ على عتبة : « اللهم سلط عليه كلبا من كلابك » وتبقى بعد ذلك شخصيتا « زهير » و « لبيد » وهما يمثلان الجانب النظيف فى الغفران ، وهو جانب لابد منه ، ليتم التعريع من خلاله ، وليفضح بنقائه دمامة الوجه القبيح .

---

(١) انظر الصاهل والشاحج ص ٢٧٦ .

# القسم الثالث

# الإلغاز والإيماء فى الغفران

أبو العلاء لا يعطى نفسه لقارئه بسهولة ، وإنما على القارئ أن يخترق إليه حجباً عديدة لعل أيسرها حجاب غريب اللغة ، أما ما وراء ذلك فألوان من التمويه والتخفى ، وصرف القارئ بالظاهر عن الباطن ، والتلفيف الذى قد يضل القارئ فى غماليله ومساربه .

ولعل أخفى ما واجهنا فى الغفران هو تلويح أبى العلاء ببيت يذكره من قصيدة إلى بيت أو أبيات منها أو إلى القصيدة برمتها ، ويورد أبو العلاء ما يذكره ملففا برأى نقدى ، أو يجعله موضوعاً لمحاورة لغوية ، أو ما إلى ذلك من المواقف التى يخترعها أبو العلاء ليورد البيت أو الأبيات التى هى مجرد إيماء أو إشارة لبيت أو أبيات غيرها .

وكان ما لفت نظرنا إلى هذه الظاهرة ما أداره أبو العلاء فى غفرانه من حوار بين ابن القارح والراعى النميرى ، إذ يسأل ابن القارح الراعى النميرى :

« أحق ما روى عنك سيبويه فى قصيدتك اللامية التى تمدح بها عبد الملك بن مروان من أنك تنصب « الجماعةَ » فى قولك :

أيام قومى والجماعةَ كالذى لزم الرِّحالةَ أن تميلَ مَميلاَ

فيقول : حق ذلك »[١] .

ويكتفى ابن القارح بهذا الرد فلا يعقب ، ولقد عجبنا كثيراً لهذا الحوار ، ولهذا التشكك الذى أبداه ابن القارح فى قول « سيبويه » دون أن يذكر مبرراته ، ثم لهذا الإقرار والتسليم دون محاولة لمعرفة الأسباب التى حدت بالنميرى لنصب الجماعة ...

وخطر لنا خاطر : أيكون أبو العلاء لا يقصد هذه المحاورة لذاتها ؟ ألعل فى البيت معنى يلوح به أبو العلاء ؟ وبدا لنا البيت غسيلاً لا يحمل شيئاً ، ألعل أبا العلاء أراد أن يلوح بأبيات أخرى من القصيدة

(١) رسالة الغفران ص ٢٦٣ .

التي منها هذا البيت ؟ ورجعنا إلى ديوان النميرى فإذا بعد هذا البيت مباشرة :

وتركتُ كلَّ منافقٍ متقلِّبٍ وجدَ التلاتلَ دينَه مَدْخولا
ذَخِرِ الحقيبةِ ما تزال قَلوصُه بين الخوارج هِزَّةً وذويلا(٢)

وما أحرى هذا أن يكون مرمى أبي العلاء ومبتغاه ، يلوح به لنفاق صاحبه ، وتقلبه ، وتلونه ، وخبث دينه .

وذكرنا على الفور قصة أبي العلاء مع الشريف المرتضى ، إذ كان المرتضى متعصباً على المتنبي يزرى به في مجلسه ، فقال أبو العلاء :

لو لم يكن للمتنبي من الشعر إلا قوله :

لكِ يا منازلُ في القلوبِ منازلُ

لكفاه فضلاً ، فغضب المرتضى ، وأمر بإخراج أبي العلاء من مجلسه إذ فهم أنه يلوح ببيت من هذه القصيدة هو :

وإذا أتتك مَذَمَّتي من ناقصٍ فهي الشهادةُ لي بأنّيَ كاملُ(١)

هو أسلوب — إذن — أتقنه المعرى،وعرفه عنه معاصروه ، وكان علينا أن نراجع شواهد الغفران من جديد ، وبخاصة تلك التي لففها أبو العلاء بآراء نقدية ، أو مسائل لغوية .

وكانت وقفتنا الثانية مع أبي على الفارسي في محشره ، وقد امترس به قوم يطالبونه ، ويقولون : تأولت علينا ، وظلمتنا ، ومنهم يزيد بن الحكم الكلابي وهو يقول : ويحك أنشدتَ البيت برفع الماء ، يعني قوله :

فليت كفافا كان شرُّك كُلُّه وخيْرُك عني ماارتوى الماءُ مرتوِي

(١) ديوان الراعي النميرى ص ٢٣٤ . ذخر الحقيبة : وعى الأمتعة .

(٢) تعريف القدماء بأبي العلاء ص ٢٦٧ .

ولم أقل إلا الماءَ ، وكذلك زعمت أنى فتحت الميم فى قولى :

تبدل خليلاً لى، كشكلك شكلُه    فإنى خليلا صالحا بك مَقْتَوى

وإنما قلت مُقتوى بضم الميم[1] .

وقد تشككنا أيضاً فى مغزى هذا الحوار ، وقيمته ، فرجعنا إلى قصيدة يزيد بن الحكم ، فها لنا ما نقرأ ، إنها تلخيص كامل لقضية الغفران ، ولنقرأ معنا ما يقوله يزيد بن الحكم :

تُكَاشِرُنى كرهاً كأنك ناصحٌ
وعينُك تُبدى أن صَدرَك لى دَوِى

لسانُك ماذِىٌّ ، وغيبُك علقمٌ
وشرُّك مبسوطٌ ، وخيْرك مُنطوِى

فليت كفافاً كان خيرك كله
وشرك عنى ما ارتوى الماءَ مُرتوى

عدوك يخشى صَوْلتى إن لَقِيتُه
وأنت عَدُوِّى ليس ذاك بمستوِى

تُصافحُ من لاقيت لى ذا عداوةٍ
صفاحاً ، وعَنىَّ بين عينيك مُنْزَوِى

أراك إذا لم أهْوَ أمرا هَوِيتَه
ولستَ لما أهْوَى من الأمرِ بالهوى

أراك اجتَوَيْتَ الخيرَ منىَّ ، وأجْتَوِى
أذاك ، فكل يَجْتَوِى قربَ مُجْتَوِى

وكم موقف لولاى طِحتَ كما هَوَى
بأجرامه من قُلَّة النَّيقِ منهَوِى

إذا ما ابتنى المجد ابنُ عمك لم تعن
وقلت : ألا يا ليت بنيانه خوِى

(١) رسالة الغفران ص ٢٥٤

فإنك إن قيل : ابنُ عمِّك غانِمٌ
شجٍ أو عميدٌ أو أخو مَغْلةٍ لوِى
تملأْتَ من غَيْظٍ عليَّ فلم يزل
بك الغيظ حتى كدت بالغيظِ تشوى
وما برحت نفسٌ حسود حسبُها
تذيبُك حتى قيل : هل أنت مكتوى
وقال النطاسيون : إنك مُشْعَرٌ
سُلالا ، ألا بل أنت من حَسدٍ ذوى
جمعت وفحشاً غيبةً ونميمةً
خصالاً ثلاثاً لست عنها بمُرْعَوِى
أفُحْشاً وجُبْناً واختِبَاء عن النَّدىَ
كأنك أفعَي كديةٍ فرّ محجوى
فيدحو بك الداحى إلى كل سوأةٍ
فيا شر من يدحُو بأطيش مدحوى
بدا منك غش طالما قد كمتّه
كما كتمت داءَ ابنها أمُّ مُدْوى(١)

ولسنا — بعد — بحاجة إلى تعليق ، فقد صح ما توقعنا ، وتجلت بذلك ظاهرة من ظواهر الأسلوب العلائى فى الغفران .

وقد وقفنا من هذه الظاهرة على عديد من الشواهد ، نوردها فيما يلى :

١ — يقول ابن القارح لعدى بن زيد : إنى أريد أن أسألك عن بيتك الذى استشهد به سيبويه :

أَرَوَاحٌ مُوَدِّعٌ أو بُكُورُ أنت فانظر لأىِّ حالٍ تصيرُ

(١) الأمالى جـ ١ ص ٩٦ ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، النيق : أرفع موضع فى الجبل ، الكدية : الأرض الغليظة الصلبة .

وتدور المناقشة حول قول سيبويه برفع أنت بفعل مضمر يفسره الفعل « انظر »[١] .

وفى ظننا أن ما يرمى إليه أبو العلاء من قصيدة عدى هو قوله :

ويقولُ العداةُ : أَوْدَى عدىّ　　وعَدِىٌّ بِسُخْطِ رَبٍّ أسيرِ
أيها الشامتُ المُعَيِّرُ بالدهـــــــر أأنتَ المبرّأُ الموفُورُ
أم لديْك العهدُ الوثيقُ من الأيــــــامِ بل أنت جاهلٌ مغرورُ[٢]

ولا يخفى ما فى الأبيات من تقريع لابن القارح على موقفه من الوزير المغربى الذى استشعر فيه أبو العلاء لوناً من الشماتة .

٢ — يقول ابن القارح لعدىّ : جئت بشيئين فى شعرك وددت أنك لم تأت بهما ، ويذكر له منهما قوله :

فصاف يفرّى جُلّه عن سراته　　يبذ الرهان فارهًا مُتتابعا[٣]

ولعل ابن القارح كان يريد أن يحاور صاحبه فى وصف الفرس بالفاره بينما ذاك من صفة البرذون والحمار ، ولكن العجيب أن ابن القارح يقطع الحوار بعدما قال له عدى بعباديته :

« يا مكبور ( أى يا مجبور ) لقد رزقت ما يكب ( أى يجب ) أن يشغلك عن القريض ، وانصياع ابن القارح وقطعه الحوار يوحيان بأن الحوار ليس هو المقصود ، وكذلك البيت موضوع الحوار ، وإنما هو فيما نظن قول عدىّ من ذات القصيدة :

وما خنتُ ذا عهدٍ وأبتُ بعهده　　ولم أحرمِ المضطرَّ إذ جاءَ قانعا[٤]

وهو تلويح بخيانة ابن القارح وشحه .

(١) رسالة الغفران ص ١٩١ .
(٢) شعراء النصرانية حـ ٤ ص ٤٥٥ .
(٣) رسالة الغفران ص ٢٠٠ ، ويفرى : يمزق ، والجل : ما تلبسه الدابة لتصان به .
(٤) شعراء النصرانية حـ ٤ ص ٤٧٢ .

٣ ــ يقول ابن القارح لصحبه من الشعراء اجعلوها ساعة منادمة فإن من قول شيخنا العبادى :

وسماعٍ يأذَنُ الشيخُ له وحديثٍ مثلِ ماذِيٍّ مُشارِ(١)

وأبو العلاء يقصد قول عدى :

ليت شعرى عن دخيل يَفْتَرِى حيثما أدرك ليلى ونهارِى
لامرئٍ لم يَلُ منى سَقْطَةً إن أصابته ملمّاتُ العِثار
قاعدا يكرب نفسى بَثُّها وحراماً كان سجنى واحتصارى
نحنُ كنّا قد علمتُم قبلكم عُمدَ البيت وأوتادَ الإصارِ(٢)

وأبو العلاء يلوح إلى افتراءات ابن القارح عليه ، ومارماه به من تهم فى معتقده ، محاسبا له على ما يبثه فى سجنه واحتصاره تنفيساً عن ألمه ، ثم يأتى البيت الأخير تحذيراً من الاغترار بالدنيا والركون إليها ، وتلك معان يريد أن يبثها أبو العلاء لصاحبه .

٤ ــ يخطر لابن القارح أن يحاور حسان بن ثابت فى أشياء منها قوله :

فمن يهجُو رسولَ الله منكم ويمدحُه وينصرُه سواءُ(٣)

وأبو العلاء يقصد مع هذا البيت ما يليه من قصيدة حسان :

أتهجُوه ولستَ له بكُفْءٍ فشرّكما لخيركما الفِداءُ

٥ ــ يلتقى ابن القارح بالشماخ فيجده قد نسى شعره من هول ما لقى فى محشره ، فيقول له :

« وإن شئت أن أنشدك قصيدتيك فإن ذلك ليس بمتعذر علىّ

(١) رسالة الغفران ص ٢٠٣ .
(٢) شعراء النصرانية جـ ٤ ص ٤٥٤ .
(٣) رسالة الغفران ص ٢٣٦ .

فيقول : أنشدنى ضفت عليك نعمة الله ، فينشده :

عفا من سُلَيْمَى بَطْنُ قَوٍّ فَعَالِزُ
فذاتُ العَضَا فالمشرفاتُ النواشِزُ[1]

ولعل مرمى أبى العلاء من هذه القصيدة قول الشماخ :

ومرتبةٍ لا يُسْتقَالُ بها الرَّدَى
تلافَى بها حلمى عن الجهلِ حاجزُ[2]

وهو تحذير من كاظم لغيظه .

٦ — يلتفت ابن القارح فإذا بجران العود النميرى فيحيه ، ويرحب به ، ويقول لبعض القيان أسمعينا قول هذا المحسن :

حملن جِرانَ العَوْدِ حتى وضعْنَه    بعلياءَ فى أرجائها الجنُّ تعزِفُ
وأحرزن منّا كلَّ حُجْزَةِ مِئْزَرٍ    لهُنَّ وطاحَ ، الفَلِىُّ المزخرفُ
وقلن تمتَّعْ ليلةَ النَّأْىِ هذه    فإنكَ مرجوم غداً أو مُسَيَّفُ[3]

ونظن أن أبا العلاء يلوح بما فى هذه القصيدة من وصف للقوّادة :

يلفهن الحاجَ كلُّ مكاتب    طويلِ العصا ، أو مقعدٍ يتزحّفُ
ومكمونةٍ رَمْداء لا يَحْذَرُونَها    مكاتَبة ترمى الكِلاب وتحذفُ
رأت وَرَقاً بيضاً فشدت حَزِيمها    لها فهى أمضى من سُلَيْكٍ وألطفُ[4]

ويريد أبو العلاء بهذه الأبيات أن يغمز جانباً يعرفه فى صاحبه .

٧ — يقول له امرؤ القيس بعدما سمع ما ينسبه الناس إليه من تسميط : أبعد كلمتىّ يقال لى مثل ذلك ، ومن كلمتيه هاتين البائية :

خليلىّ مرّا بى على أم جندب    لأقضىَ حاجاتِ الفؤادِ المعذَّبِ[5]

(١) رسالة الغفران ص ٢٣٩ .
(٢) ديوان الشماخ بن ضرار ١٦٧٤ .
(٣) رسالة الغفران ص ٢٧٧ .
(٤) الشعر والشعراء جـ ٢ ص ٧٢١ .
(٥) رسالة الغفران ص ٣١٩ .

وأبو العلاء يلوح بيت امرىء القيس فى هذه القصيدة :

وإنك لم يفخرْ عليكَ كفاخرٍ ضعيفٍ، ولم يغلبْك مثْلُ مغلَّبِ

والمقصد مفهوم ، وقد رأينا كيف جمع أبو العلاء لصاحبه من الشعراء المغلبين النابغة الجعدى ، وتميم بن مقبل العجلانى ، والراعى النميرى .

٨ ـ يقول ابن القارح محاورا امرأ القيس : كيف ينشد قولك :

جالت لتصرعَنِى فقلت لها: قِرِى إنى امرُؤٌ صرعى عليكِ حرام

أتقول : « حرامُ » فتقوى ، أم تقول « حرامِ » فتخرجه مخرج « حذام » و « قطام »[1] ؟.

ونظن أنا أبا العلاء يعنى من أبيات هذه القصيدة قول امرىء القيس :

أبلغ سُبَيْعاً إن عرضْتَ رسالةً إنى كهمِّكَ إن عشوتَ أمامى
أقصر إليك من الوعيد فإنَّنِى مما أُلاقِى لا أشُدُّ حِزَامِى
وأنا المنبِّه بعدما قد نوّموا وأنا المعالنُ صفحةَ النوّام
وأنازل البطلَ الكريهَ نزالِه وإذا أناضلُ لا تطيش سهامى[2]

والأبيات استهانه بابن القارح ، وتوعد له ، وإشارة إلى ماينتظره على يدى أبى العلاء .

٩ ـ يدير ابن القارح حواراً مع عنترة حول قصيدته :

هل غادر الشعراء من متردم

وهل صحيح أن المعانى يمكن إن يستنفدها الشعراء ؟[3]

ويعنى أبو العلاء من هذه القصيدة قول عنترة :

(١) رسالة الغفران ص ٣٢٠ .

(٢) ديوان امرىء القيس ص ١١٧ .

(٣) رسالة الغفران ص ٣٢٣

نبئت عمرا غيرَ شاكرٍ نعمتى  والكفرُ مخبثةٌ لنفس المنعم

وقوله أيضاً :

ولقد خشيت بأن أموت ولم تدرْ  للحرب دائرةٌ على ابنىْ ضمضمِ
الشاتمىْ عرضى ولم أشتِمْهُمَا  والناذرَيْن إذا لم ألقَهُمادمى

والتلويح هنا بكفران النعمة ،والجحود، والجبن ، والتوقح ، وكل أولئك موصول بقضية الغفران وبواعثها .

١٠ — يقول ابن القارح للمرقش الأكبر :

« وإن قوما من أهل الإسلام كانوا يسترون بقصيدتك الميمية التى أولها :

هل بالديار أن تجيب صَمَمْ  لو كان حيًا ناطقاً كلَّمْ

وهى عندى من المفردات »(١)

والتلويح هنا بالبيتين :

لسنا كأقوام مطاعِمهُم  كسبُ الخنا ، ونهكةُ المَحْرمْ
إن يخصبُوا يَعْيَوْا بخصبهم  أو يُجْدِبُوا فهمُ به الأُمْ(٢)

خبث المطعم ، ونهكة المحرم ، والبطر على الخصب ، واللؤم الملازم كل أولئك مرتبط بالقضية الأساس وهى قضية آل المغربى .

١١ — يسأل ابن القارح المرقش الأصغر عن قصة « جناب » وقوله فيه :

فآلى جنابٌ حلفةً فأطعتُه
فنفسكَ ولِّ اللومَ إن كنتَ لائماً(٣)

(١) رسالة الغفران ص ٣٥٦ .
(٢) المفضليات ص ٢٣٧ .
(٣) رسالة الغفران ص ٣٥٧ .

ويقصد أبو العلاء قول المرقش من القصيدة :

ألم تر أن المرءَ يجذِمُ كفَّه
ويجشِمُ من لوم الصديق المجاشِما[1]

أى أن المرء قد يقطع كفه ، ويجشم المجاشم خشية أن يلومه صديقه ، وعلى هذا فالبيت تعريض بالوفاء المفقود لدى ابن القارح .

١٢ ــ يقول للمهلهل عدى بن ربيعة :

« يا عدى بن ربيعة ، أعزز علىّ بولوجك هذا المولج ، لو لم آسف عليك إلا لأجل قصيدتك :

أليتنا بذى حُسَمٍ أنيرى      إذا أنت انقضيتِ فلا تحورى

لكانت جديرة أن تطيل الأسف عليك »[2] .

ومظنة التلويح قول المهلهل :

فلو نُبِشَ المقابرُ عن كُلَيبٍ      ليعلمَ بالذنائب أىّ زيرِ

وهو سخرية من ابن القارح الذى قام يعظ بعد ماض حافل بالمعصية ، فلو قام أبو القاسم المغربى من قبره ليبصر أى داع صاحبه !!

١٣ ــ يثير ابن القارح حوارا حول الآية : « وإذ قال ابراهيم ربى أرنى كيف تحيى الموتى » ثم يتطرق إلى أساليب العرب حول القائل يوجه الخطاب لغيره وهو يعنى نفسه ممهداً بذلك ليت الحادرة :

بَكَرَتْ سُمَيَّةُ غدوةً فتمتع      وغدت غدوَّ مفارقٍ لم يربع[3]

وهو يشير من هذه القصيدة إلى البيتين :

(١) المفضليات ص ٢٤٧ .
(٢) رسالة الغفران ص ص ٣٥٣ .
(٣) رسالة الغفران ص ٢٨٢ .

أسُمَىُّ ويحكِ هل سمعتِ بغَدْرَةٍ     رُفِعَ اللواء لنابها فى مَجْمَع
إنا نعف فلا نريب حليفنا     ونكف شح نفوسنا فى المطمع(١)

* * *

وإذا صح ظننا — بعد ذلك — فيما ذهبنا إليه من تلويحات المعرى — وهو فيما نعتقد صحيح — لكانت هذه التلويحات — إذا ضممنا بعضها إلى بعض بمثابة بناء باطنى لرسالة الغفران يسرى تحت البناء الظاهرى يتغذى به ، ويغذيه ، ويكمل كل منهما الآخر .

لا ينبغى — بعد — أن ننخدع بما يلفف به أبو العلاء محاور تلويحاته من النكت اللغوية ، أو النقدية ، كأن يسأل عن حذف أو ذكر ، أو يجادل فى رفع أو نصب ، أو يقول إن هذه القصيدة عندى من المفردات ، أو إنها جديرة بإعلاء شأن صاحبها إلى غير ذلك من أطر مموهة ، ينبغى أن يكون القارئ من أحكامها على حذر ، فهى أحكام وظفت توظيفاً فنياً ، ولا تعبر عن رأى نهائى لأبى العلاء ، فما يستحسنه هنا ، ويعده من المفردات ، قد يكون له فيه رأى آخر إذا ورد فى سياق مخالف ، وقد لا تمثل هذه الأحكام النقدية أكثر من تسليط ضوء على هذه القصائد التى أطلت منها رءوسها ليرجع إليها القارئ فى مظانها ، أو يسترجعها إذا كان لها مستظهرا ليفطن إلى المراد من أبياتها .

* * *

على أن أبا العلاء فيما لجأ إليه من تلويحات لم يأت بدعاً فى عصره ، فقد شاع هذا الأسلوب وعرف بين الأدباء ، حتى غدا سمة من سمات الحديث الرامز بينهم ، وتحضرنا هنا قصة ذلك الشاعر الذى عتب على سيف الدولة تفضيل المتنبى عليه ، فطلب منه سيف الدولة أن يعارض قصيدة المتنبى التى أولها :

(١) المفضليات ص ٤٥ .

لعينيكِ ما يلقى الفؤادُ وما لقى      وللحب ما لم يبقَ منّى وما بقى

وهو يقصد التلويح لهذا الشاعر المتطاول بقول المتنبى فى هذه القصيدة :

إذا شاءَ أن يلهو بلحيةِ أحمق      أراه غبارى ثم قال له الحقِ[1]

وشبيه بذلك سؤال بعض الوزراء لشاعر ثقيل عن قائل القصيدة التى أولها :

الحب ما منع الكلامَ الألسُنَا      وألذُّ شكوى عاشقٍ ما أعلنا

وهو يلوح منها بالبيت :

وانهَ المشير عليك فىّ بضلّةٍ      فالحر ممتحنٌ بأولاد الزنا[2]

بل كان يكفى فى بعض المواقف أن يذكر اسم الشاعر مجردا فيفطن السامعون إلى قوله الذى هو محل التلويح[3] .

* * *

وثمة خط آخر يتضافر مع ما أشرنا إليه من تلويحات فى تشكيل البنية الباطنة فى الغفران ذلك هو ما نراه فى الجمل الدعائية المعترضة التى بثها أبو العلاء فى ثنايا رسالته ، فظاهر هذه الجمل دعاء لابن القارح ، وباطنها دعاء عليه ، وقد مضى أبو العلاء فى هذه الجمل الدعائية على نهج الملاحن الذى عرف عن ابن فارس فى كتابه « فتيا فقيه العرب » وابن دريد فى ملاحنه ، وأسلوب الملاحن هذا أسلوب أتقنه أبو العلاء ، وقد رأينا طرفا منه فى رسالة « الصاهل والشاحج » حيث أراد « الشاحج » أن يحمل الجمل رسالة إلى عزيز

(١) الصبح المنبى عن حيثية المتنبى ص ٣١٤ .
(٢) نفسه ص ٣١٩ .
(٣) نفسه ص ٣٣٦ ، وانظر كذلك صفحات ٣٢٨ ، ٣٣٣ ، كذلك انظر يتيمة الدهر للثعالبى حـ ١ ص ٤٥ .

الدولة قائمة على هذا الأسلوب ، فلما عجز عن حملها وسخر منها دعا عليه دعوات ظاهرها الخير وباطنها الشر تنحو النحو ذاته .

ومعروف أن أسلوب الملاحن يعتمد على الدلالات المتعددة للفظة ، أو على بناء الجمل بناء خاصاً يفهم منه الشئ وضده ، أو على التلاعب بالضمائر ، وما تعود عليه ، إلى غير ذلك مما يلف العبارة بغموض تتعدد معه التأويلات .

وقد لفتنا فى جمل أبى العلاء الدعائية أبنيتها الغريبة ، وتراكيبها التى كأنها تحفز القارئ إلى معاودة قراءتها ، والكشف عن مستورها .

ونعرض هنا لعدد من هذه الجمل الدعائية التى لا نظن أن أبا العلاء يقصد منها إلا المعنى الخبئ .

يقول مثلاً : **فإذا سمع الشيخ ـــ ثبت الله وطأته ـ ـ ما قاله ذانك الرجلان . طمع فى سلامة كثير من الشعراء**[1] .

والضمير فى الجملة الدعائية محير ، والمعنى الظاهر دعاء بتثبيت وطأة ابن القارح على الأرض ، ولكن المعنى الآخر الذى نظنه مقصد أبى العلاء هو دعاء بتثبيت وطأة الدهر على ابن القارح ، وهكذا نرى أن المعنى انقلب إلى الضد حينما توجهنا بالضمير وجهة أخرى .

ومن مثل هذا ما نراه من دعاء أبى العلاء : **« أرغم الله أنف شانئه »**[2] .

فالضمير ظاهرا يعود على ابن القارح ، وباطنا يعود على لفظ الجلالة ، فيكون الدعاء بإرغام أنف الكاره لله ، والمقصود ابن القارح .

---

(١) رسالة الغفران ص ٢٨٦ .

(٢) رسالة الغفران ص ٢٠٥ .

وعلى هذا أيضاً نفسر الجملة الدعائية « أحلّ الله الهلكة بمبغضه »(١) وأخفى من هذا نوعا ما مانراه فى قول أبى العلاء « قبّت الله الإحسان عليه »(٢) ، فالإحسان ظاهراً هو إحسان ابن القارح ، وباطناً إحسان الناس عليه ، وكأن أبا العلاء يدعو عليه أن يظل فقيراً محتاجاً إلى إحسان الناس ، وقريب من هذا قول أبى العلاء « لا أخلاه الله من الإحسان »(٣) .

ومما يتلاعب فيه أبو العلاء بتعدد دلالات الكلمة ، أو بصلاحية صورتها أن تكون مفرداً وجمعاً قوله : « أزْلَفه الله مع الأبْرَار المتقين »(٤) ، فظاهر الجملة دعاء لابن القارح أن يدخل الجنة مع الصالحين المتقين ، على اعتبار أن « الأبرار » جمع « بار » ، وما إلى هذا قصد ، وإنما قصده « الأبرار » جمع « بر » وهو الفأر وفى المثل العربى « لا يعرف هرّا من برّ » أى قطا من فأر ، ويكون المعنى د اء على ابن القارح أن يزلفه الله مع الجرذان الخائفين . وشبيه بذلك قول أبى العلاء « عمَّرَهُ الله بالسُّرور »(٥) وقوله « ملأ الله فؤاده بالسرور »(٦) . فالمتبادر إلى الذهن أن السرور هو الانشراح والغبطة ، ولكن أبا العلاء يقصد بالسرور جمع « سر » ومن معانى السر عضو الرجل ، أورد ذلك صاحب اللسان ، وأورد شاهدا عليه قول الأفوه الأودى :

لما رأت سِرِّى تغيـرّ، وانثـنى من دون نهمة سِيرِها حين انثنى

ولسنا بحاجة إلى إيضاح .

(١) رسالة الغفران ص ٣٤٧ .
(٢) رسالة الغفران ص ٣١٧ .
(٣) رسالة الغفران ص ٢٨٤ .
(٤) رسالة الغفران ص ٣٧٠ .
(٥) رسالة الغفران ص ٢٨٣ .
(٦) رسالة الغفران ص ٣٢٠ .

ومن هذا القبيل قول أبي العلاء : « أَعْلَى الله دَرَجَته »[1] ، فقد نفهم الدرجة على أنها المستوى أو المنزلة ، ولكن ما إلى هذا قصد أبو العلاء ، وإنما قصد إلى « درجة » جمع « دارج » وهو الذى يدرج الميت فى كفنه ، أو فى قبره ، أو يدرجه صريعاً ، وعلى هذا فالعبارة دعاء لقتلة الشيخ لا للشيخ .

ويقول أبو العلاء : « أَمضَى القادِرُ له اقتِرَاحَه »[2] ، وظاهر القول دعاء أن يجيب الله الشيخ إلى ما يريد ، ولكن الاقتراح هنا من « القرح » وعلى هذا ينقلب المعنى إلى الضد .

ويقول : « لا انفكّت الفوائدُ واصلةً منه إلى الجُلساء »[3] ، ويقصد بالفوائد جمع فائدة وهى ما يصيب الفؤاد من داء .

ويقول : « لا فتئ خصمه مُفْحَماً »[4] ، ويقصد من معانى المفحم « الريان » .

ويقول : « أنطقه الله بكلّ فضل »[5] ، ويقصد من معانى الفضل « الزيادة والنفل » ، ويكون المراد : « أنطقه الله بنفل القول » وهذا غاية الذم .

ويقول : « بلّغه الله الأمانى »[6] ، ويقصد الأمانى جمع مَنَى بفتح الميم وهو الموت .

ويقول : « أدَامَ الله تَمْكِينَه »[7] ، ويقصد بالتمكين التثبيت فى المكان أى الإقعاد .

---

(1) رسالة الغفران ص ٢١٠ .
(2) رسالة الغفران ص ٢٦٩ .
(3) رسالة الغفران ص ٢٨٠ .
(4) رسالة الغفران ص
(5) رسالة الغفران ص ٢٤٨ .
(6) رسالة الغفران ص
(7) رسالة الغفران ص ١٧٥ .

ويقول : « بلّغه اللهُ أقاصيَ الأمَل »(١) ، والموت أقصى غاية الأمل كما يقال .

ويقول : « لازال خصمه مغلَّباً »(٢) ، ويقصد بالمغلب الغالب لا المغلوب .

ويقول : « جعل الله سمعه مستودعاً كل الصالحات »(٣) ، أى مودعاً من كل الصالحات .

ويقول : « صار وليُّه من المتبوعين ، وشانِئه بالسَّفَه من المسبوعين »(٤) ، ويقصد بالمتبوع المطارد ، وبالمسبوع المطعون عليه ، وعلى هذا يكون المعنى صار ناصره من المطاردين ، وكارهه من المطعون عليهم بالسفه أى سفها .

ويقول : « لازال الرُّشدُ قَرِيناً لحله »(٥) ، وقرين بمعنى مقرون أى مقيد ، أى لازال الرشد مقيداً لوجوده .

وبوسعنا أن نمضى حتى نستفرغ كل الجمل الدعائية فى الغفران ، ولكن حسبنا هذا القدر إشارة إلى الظاهرة ، ولفتا إليها ، فأنت واقع — ولا ريب — إن رجعت إلى هذه الجمل ، وأنعمت النظر فيها على المعنى المستور الذي يرمى إليه أبو العلاء ، والذى يكون خطا من خطوط البنية الباطنة فى الغفران .

على أن أبا العلاء بهذا الإلغاز فى جملة الدعائية كان يرد على إلغاز مماثل من ابن القارح ، فقد كتب إليه فى مستهل رسالته : « وجعلنى فداءه ، وقدمنى قبلة على الصحة والحقيقة ، وبعد القصد ، والعقيدة ، وليس على مجاز اللفظ ومجرى الكتابة »(٦) .

(١) رسالة الغفران ص ٣٤٤ .
(٢) رسالة الغفران ص ٣٧٥ .
(٣) رسالة الغفران ص ٣٢٤ .
(٤) رسالة الغفران ص ٣٤١ .
(٥) رسالة الغفران ص ٣٧٠ .
(٦) رسالة الغفران ص ٢١ .

فظاهر القول دعاء لأبى العلاء ، وإظهار لحبه إذ يتمنى ابن القارح أن يفديه ، وأن يموت قبله ، ولكن ما إلى ذلك قصد ابن القارح فالضمير فى « فداءه » عائد على لفظ الجلالة السابق عليها ، فكأن ابن القارح يتمنى أن يكون فداء لله ، أما قوله : قدمنى قبلة فإنها تعنى « فضلنى عليه » و « جعلنى سابقاً له » .

ولذلك كان أول ما استفتح به أبو العلاء القسم الثانى من الغفران قوله : « فهمت قوله : « جعلنى الله فداءه » أى فهمت ما ترمى إليه ، من وراء قولك هذا .

* * *

على أن هذا المنحى من الإلغاز لم يكن غريباً على أسلوب أبى العلاء ، ولم يكن أيضاً غريباً على معاصرى أبى العلاء من الأدباء والكتاب ، فكل منهم أدلى بدلوه فى غمرة الإلغاز ، ولا سيما إذا كان الأمر أمر تقية ، أو مواربة ، أو تعريض بالذم فى سياق المديح . وقد ألمح الدكتور إحسان عباس إلى ألوان من هذا فى الرسائل المتبادلة بين أبى العلاء وبين هبة الله الشيرازى داعى دعاة الفاطميين ، فالشيرازى يقول له : « وأنا طلب دعوته معترف بخبرته » فيورد « خبرة » مصحفة وهو يعنى « حيرة »[1] . ويقول : « هذا الذى جاء به المعرى يزيد الأعمى عمى » وهو يقصد بالأعمى المعرى نفسه[2] . ويرد أبو العلاء بالأسلوب نفسه ، وعلى نحو ما لاحظنا من المقصد المستور فى الجمل الدعائية ، يقول لداعى الدعاة : « والله يجمل الشريعة بحياته » وهو يقصد بالشريعة « النهر » وبالحياة الدماء[3] .

---

(١) رسائل أبى العلاء المعرى ص ٩١ .
(٢) رسائل أبى العلاء المعرى ص ٩٥ .
(٣) رسائل أبى العلاء ص ٩٥ .

ولو تابع الدكتور إحسان عباس جمل أبى العلاء الدعائية كلها فى رسائله لداعى الدعاة لوجدها كلها تسير على هذا النسق ، فيقول مثلاً له « هدى الله الأمم بهدايته » وهو يقصد « بأن يهديه » ويقول : « ضوأ الله الظلم ببصيرته » أى فى بصيرته ، ويقول : « وأذهب شكوك الأفئدة برأيه » أى « فى رأيه »[1] . ولا نستطرد فحسبنا هذا دليلاً على صحة ما ذهبنا إليه .

* * *

علينا — إذن — أن نفطن إلى أن أبا العلاء يتعامل مع اللغة تعاملاً خاصاً ، وإلى أن مستويات الدلالة فى أسلوبه متعددة ، منها الظاهر الذى قد لا يكون مقصوداً ، ومنها الباطن الخفى المقصود ، وهذا يدفعنا إلى إطالة النظر فيما يكتب أبو العلاء ، وإلى ما يدسه دساً فى ثنايا عبارته من إيماءات ، وتعريض .

على أن أبا العلاء لم يتركنا فى غفرانه نخبط فى عمياء ، وإنما هو بين الفينة والفينة يلقى إلينا بمفتاح نلج به إلى عالم الغفران الباطن ، وقد رأينا أن توقفه واستطراده ، وإثارته لنكتة نقدية أو لغوية كانت كلها مفاتيح ، ونرى الآن أيضاً ألواناً أخرى منها عبارة تلفتنا بغرابتها ، أو غرابة موقعها ، وسؤال يوجهه ابن القارح أو يوجه إليه ، المهم أن نفطن إلى مفاتيح النص ، ونظفر بها .

* * *

ولقد لفتنا فى مشهد وقوف ابن القارح على طرفة قوله له : « يا ابن أخى يا طرفة ... خفف الله عنك »[2] وقد أثار نداؤه لطرفه بـ « ابن أخى » تساؤلنا ، إذ هو نداء لم يختص به ابن القارح أحدا من

(1) رسائل أبى العلاء ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

(2) رسالة الغفران ص ٣٣٤

الشعر ؟ ألعله إشفاق ؟! ، ألعله لأن طرفة قتل شاباً ؟! ألعل وراء هذا النداء خبيئاً ؟! وأخيراً فطنا ، فطرفة هو ابن العبد ، وإذا كان الشيخ عمه فهو عبد أيضاً ، وهنا النكتة التى يلمح إليها أبو العلاء ، فإذا ضممنا إلى ذلك إشارات أخر وردت فى الغفران علمنا من أمر ابن القارح ما لم تحدثنا به التراجم من أنه كان هجيناً أسود . وليس ذلك رجماً منا بالغيب ، وإنما هو استيحاء لنص الغفران ، وفهم لإيماءاته ، ونعود بك إلى بداية الغفران وهذا الحشد من السودان الذى ذكره أبو العلاء مثل « عنترة » ، و « زبيبة » و « السليك بن السلكة » و « خفاف بن ندبة » وأمه ، و « الأسود بن المنذر » ، و « الأسود بن معد يكرب » إلى آخر هذه السلسلة ، ثم ما اكتفى أبو العلاء بذلك بل عرج إلى أساود الطعام والشراب . وما نظن أن هذا كان استطراداً عابراً من أبى العلاء ، وإنما هو لون من ألوان التعريض ، يعرض فيه أبو العلاء بهجنة ابن القارح وسواده .

ويطالعنا التعريض مرة أخرى فى محشر ابن القارح ، وسؤال النبى — ﷺ — عنه ، وقد رآه : « من هذا الأتاوىّ ؟ »(١) ، والأتاوىّ هو الغريب الدخيل ، وليست الغربة المقصودة هنا — فى ظننا — إلا غربة اللون .

ولقد مرّ بنا كيف أن أبا العلاء لوح لصاحبه بأبيات من قصيدة عدىّ بن زيد فيها قوله :

**ليت شعرى عن دخيلٍ يَفْتَرِى حيثما أدرك ليلى ونهارى**

فما أمر هذا الدخيل ؟!

ولعلنا نلتفت — بعد ذلك — إلى ما أورده أبو العلاء فى سياق الغفران من أرجوزة بشار ، فقد حرص أن يمضى فى الأرجوزة إلى قول

(١) رسالة الغفران ص ٢٠٠

بشار :

الحرُّ يُلْحَى والعَصَا للعبـدِ وليس للمُلْحِفِ مثل الرَّدِّ[1]

ولعلنا ــ أيضاً ــ نفهم سر اختيار أبي العلاء للأبيات الخمرية من لامية الأخطل ، وهي ليست بالقطع أفضل ما قال الأخطل في الخمر ، وإنما سر اختيارها هو البيت الذى حرص أبو العلاء أن يكون في مفتتح اختياره :

أناخوا فجرُّوا شاحياتٍ كأنها رجالٌ من السودان لم يَتَسَرْبَلُوا[2]

ونفهم ــ أيضاً ــ لم حشر أبو العلاء لصاحبه في النار هؤلاء السودان من أمثال تأبط شراً ، وعلقمة بن عبده ، وعنترة العبسى ، وكأنه يشره بمصير كمصيرهم .

وعلينا في ضوء ذلك أن نفهم نداءه لعنترة فهماً جديداً ، فقوله « ياأخا عبس » ينبغى أن تحمل على « يا أخى من عبس » .

ولعلنا ندرك ــ أيضاً ــ لماذا لم يتذكر ابن القارح من غناء قينات الفسطاط إلا غناءهن لأبيات عنترة :

أمِن سُمَيَّةَ دمعُ العين تَذْرِيفُ
لو أنَّ ذا منك قبلَ اليوم مَعْرُوفُ
تجَلَّلتْنِى إذا أهْوى العَصَا قِبَلِى
كأنها رَشَأٌ في البيت مَطْرُوفُ
العَبْدُ عَبْدُكُم ، والمالُ مالكُمُ
فهل عذابُكِ عنِّى اليومَ مصروف؟[3]

ثم أيضاً هذه المسألة اللغوية التى أثارها حول محب ومحبوب ، فما نراها إلا مجرد تمهيد للبيت :

(1) رسالة الغفران ص ٣٤٥ .
(2) رسالة الغفران ص ٣٤٥ .
(3) رسالة الغفران ص ٣٢٤ .

أحب لحبها السودان حتى  أحب لحبها سود الكلاب[1]

وفى هذا السياق يكتمل لدينا المغزى من اختياره لتوفيق السوداء لتكون إحدى حوريات الجنة .

ويتضح لنا الآن مرمى العبارة « منزهة من لحن الهجناء » فى وصفه لألحان جاريات الأوز فى الغفران :

« فجئن بها مُتْقَنةً محمولةً على الطّرائقِ ، ملحّنَةً ، مصيبة فى لحن الغناء ، منزهة عن لحن الهجناء »[2] .

وقد نعيد من جديد قراءتنا لهذا البيت الذى ورد فى سينية أبى هدرش فى وصف الرسول ﷺ :

وقام فى الصّفوة من هاشم  أزهرُ لا ينكر حق الجليس

فلماذا اختيار « أزهر » أى « أبيض » بالذات من صفات الرسول ــ ﷺ ــ إلا إذا كان الأمر أمر تعريض

* * *

وهكذا نمضى فى الغفران فيلفتنا الإيماء بعد الإيماء إلى سواد ابن القارح ، وإلى هذه الهجنة فيه .

تقول له الحية القارئة :

« ولو تنفست فى وجهك لأعلمتك أن صاحبة عنترة تِفِلَةٌ صَدُوف »[3] .

فلماذا اختارت الحية صاحبة عنترة دون سواها ؟ أليس ذلك لاقترانها فى الأذهان بعبد أسود ؟!

(1) رسالة الغفران ص ٣٢٦ .
(2) رسالة الغفران ص ٢٢٦ .
(3) رسالة الغفران ص ٣٧٠ . تفلة : منتنة الريح ، وصدوف : كريهة رائحة الفم .

وفى القسم الثانى من الرسالة يقول أبو العلاء فى معرض التهكم بابن القارح ، ورغبة النساء فيه :

« ولعله تقدر له كصاحبة أبى الأسود أم عمرو ، ورب خير تحت الخير »[1] ، والمقصود بأبى الأسود أبو الأسود الدؤلى ، فلماذا قرنه بابن القارح فى هذا المعرض ؟!

إن هذا الفهم يكمل معرفتنا بابن القارح ، ويبصرنا بما أغفلته كتب التراجم من أمره ، فقد عرفنا عنه أنه كان يخدم عند « ابن خالويه » فى « حلب » وعند « أبى على الفارسى » فى « بغداد »[2] ، فلماذا لا يكون خادماً أسود .

وإزاء هذا تأخذ بعض مواقف الغفران دلالة جديدة ، ونضرب مثلاً لذلك بما حدث فى مشادة النابغة الجعدى والأعشى ، إذ عللت ثورة النابغة بأنها ربما تكون من أثر الخمر ، أما الأعشى فما ينبغى له ذلك لأنه حرم الخمر فى الجنة ، وهنا ينبرى النابغة قائلاً :

« قد كان الناس فى أيام الخادعة يظهر عنهم السفه بشرب اللبن ، لا سيما إذا كانوا أرقاء لِئاماً كما قال الراجز :

ياابن هشام أهلك النّاسَ اللَّبنْ فكلهم يغدو بسيف وقَرَنْ

وقال آخر :

ما دهرُ ضَبّةَ فاعلم تحتُ أثليَا وإنما هاج من جُهّالها اللَّبَنُ

وقيل لبعضهم : متى يخاف شر بنى فلان ؟ قال : إذا ألبنوا »[3] .

والكلام كله تعريض بابن القارح ، ولعلك تنبهت إلى ما ورد فى

(1) رسالة الغفران ص ٥٠١ .
(2) معجم الأدباء حـ ١٥ ص ٨٣ .
(3) رسالة الغفران ص ٣٣٣

السياق من القول : « ولا سيما إذا كانوا أرقاء لئاما » وكأن أبا العلاء يقول لابن القارح : « الآن تعرض لى أيها الرقيق اللئيم بعدما شبعت » .

وعلى هدى من هذا كله نستطيع أن نفهم مقدمة الغفران ، لقد ذكر أبو العلاء أن فى مسكنه « حماطة » وهى ضرب من الشجر اليابس تتخذ منه العصى ...

وأورد بعد ذلك بيتين متظاهراً بتفسير معنى « الحماطة » :

إذا أمّ الوليد لم تُطِعْنى    حَنَوْتُ لها يَدِى بِعَصًا حماط
وقلت لها عليك بنى أقيش    فإنك غيرُ مُعْجبة الشُّطَّاط

ثم عاد أبو العلاء فقال : إن من معانى الحماطة حرقة القلب ، وحبة القلب ، وإنه ما يقصد إلا حبة القلب(١) ، فهل يقصد فعلاً ما قال ، أو أنه يعمى ويلغز ، ويصرف القارئ إلى معنى غير مراد ؟!

وليتضح لنا القصد الصحيح لأبى العلاء علينا أن نربط بين عصا الحماط هذه ، وبين العصا فى بيت بشار للذى لوح به والذى أشرنا إليه آنفاً :

الحرُّ يُلْحَى والعصا للعَبْد    وليس للمُلْحِف مثل الرد

اتضح المراد إذن ، لكأن أبا العلاء يفتح الرسالة ملوحاً لهذا العبد المتهجم بعصا حماط .

ويمضى بعد ذلك فنراه يقول :

« وأنّ فى طمرىّ لحضْباً وكل بأذاق .... »(٢) .

ويقول :

(١) رسالة الغفران ص ١٣١ .
(٢) رسالة الغفران ص ١٣٢ .

« وأن فى منزلى لأسود ... »[1] .

وما نرى هذا الأسود وذاك الحضب إلا ابن القارح ذاته ، وعلى ذلك علينا أن ندرك أن المنزل والطمرين ليساهما الجسد كما فهم الشراح ، وإنما هما الموطن والدار ، فكل من أبى العلاء وابن القارح من موطن واحد ، وما معرة النعمان التى هى موطن أبى العلاء إلا ضاحية لحلب التى هى موطن ابن القارح وتابعاً لها .

هكذا تتضح المقاصد ونفهم صرخة أبى العلاء فى بدء رسالته :

« يا قوم إن فى ديارى عبداً أسود شبيهاً بالحية ، موكلاً بأذاتى ، أعانى منه ما أعانى » .

ونفهم — بعد ذلك — لم اختار أبو العلاء من أسماء الله سبحانه « الجبر » الذى يعنى القوة :

« قد علم الجبر الذى نسب إليه جبرئيل ... » .

وكأنه يستعين بهذه القوة على درء هذا الخصم المخادع المراوغ المتخفى ، وفى هذا السياق نفهم أيضاً لم كان مفتتح الرسالة : « اللهم يسر وأعن » .

* * *

ونتابع شخصية ابن القارح فى هذا السياق الباطنى ، ونرى أبا العلاء يثير قضية الانتحال فى الشعر ، فيصور لنا ابن القارح يروى على أصحابه فى الغفران قصائد يحفظها من شعرهم فينكرونها ، يروى على النابغة الذبيانى القصيدة :

ألمّا على المطوَّرة المتأبِّدة أقامتْ بها فى المَرْبَع المتجردة

(1) رسالة الغفران ص ١٣٢

فيقول : ما أذكر أنى سلكت هذا القرىّ قط[1] .

وينشد لنابغة بنى جعدة القصيدة :

ولقد أغدو بشَرْبٍ أُنُفٍ    قَبْلَ أن يَظْهر فى الأرضِ رَبَش

فيقول نابغة بنى جعدة : ما جعلت الشين قط رويّاً[2] .

وينشد على الأعشى القصيدة :

أمن قَتْلَةَ بالأَنْقَــــــاء دارٌ غيرُ مَحْلُولَهْ

فيقول له : إنك منذ اليوم لمولع بالمنحولات[3] .

ثم نراه ــ بعد ــ مع الخليل بن أحمد وهو يظن أن الأبيات العينية من شعره ، وهى المبدوءة بالبيت :

إن الخليط تصدع    فطر بدائك أوقع

غير أن الخليل ينكرها[4] .

ثم فى آخر رحلة الغفران نراه يلقى آدم عليه السلام فيقول قد روى لنا عنك شعر منه قولك :

نحن بنو الأرض وسكانها    منها خُلقنا وإليها نعود
والسَّعْدُ لا يَبْقى لأصحابه    والنَّحسُ تمحوه ليالى السعود

ويسأله أيضاً عما نسب إليه فى حادثة قتل قابيل لهابيل :

تغيّرت البلادُ ومن عليها    فوجهُ الأرض مُغْبَرّ قبيحُ
وأودى ربعُ أهليها فبانوا    وغُودِر فى الثّرى الوجهُ المليح

فينكر آدم كل ذلك ، والعجيب أننا نرى آدم يفسر لابن القارح

(1) رسالة الغفران ص ٢٠٧ .
(2) رسالة الغفران ص ٢٠٨ .
(3) رسالة الغفران ص ٢١١ ، ٢١٢ .
(4) رسالة الغفران ص ٢٧٩ .

الأسباب التي لو كان فكر فيها لما سأله عن مثل هذا المنحول ، وابن القارح يقف موقف التلميذ[٢] .

قضية الانتحال ــ إذن ــ لم تثر لذاتها ، ولا لمجرد أن أبا العلاء يدلي بدلوه فيها ، وإنما عرضها أبو العلاء هذا العرض ، وجعل ابن القارح ينشد الشعراء فيجيبونه بالإنكار ، وجعل « آدم » عليه السلام يتولى تبصرته بالأصيل من المنحول ، ليقول له من خلال ذلك ، إنك حاطب ليل ، ليس لك بصر بما تحمل من الشعر ، ولا تستطيع أن تميز أصيله من دخيله .

هذا مستوى من مستويات الإيماء ، ولكنا نلمح فى عبارات آدم عليه السلام إيماءات أخرى ، إذ يقول آدم لابن القارح : « أبيتم إلا عُقُوقاً وأذيّة »[١] ، ويقول له : « أعزز عليّ بكم معشر أُبيْنيّ ، إنكم فى الضلالة متهوكون »[٢] .

وهذا رجع ــ فيما نرى ــ لقضية آل المغربى ، وغدر ابن القارح بهم ، وكأن أبا العلاء أراد أن يصعّد القضية إلى أفق إنسانى إذ الغدر معدن الجبلة الآدمية ، ولعل ذلك كان السر وراء عقد مثل هذا اللقاء بين ابن القارح وآدم عليه السلام .

* * *

وكما أثار أبو العلاء قضية « الانتحال » ليومئ بها إلى دلالة غير دلالتها الظاهرة ، نراه يثير قضية الرجز والشعر وأيهما أرفع منزلة ، فيزلف ابن القارح إلى ما صنعه له من جنة الرجّز :

ولقائل أن يقول : إنما قصد أبو العلاء إلى إبداء رأيه فى الرجز وأنه أدنى منزلة من الشعر ، ومثل هذا تردد عنه فى غير رسالة الغفران ،

(٢) رسالة الغفران ص ٣٦٠ وما بعدها .
(١) رسالة الغفران ص ٣٦١ .
(٣) رسالة الغفران ص ٣٦٤ .

وهذا قد يكون متبولاً إذا أخذنا الأمر على ظاهره ، ولكن أمثال هذا قصد أبو العلاء ؟ وهل تحتاج قضية الرجز والشعر مثل هذه الوقفة على ما تردد حولها من أقوال النقاد ، وكلها تذهب إلى تفضيل الشعر .

لعل ما يضيء لنا هذا الموقف هو ما بقي لنا من أرجوزة لابن القارح أوردها ياقوت فى معجمه ، وكان يمدح بها الحاكم بأمر الله الفاطمى ، تقول :

إن الزمان قد نَضَرْ    بالحاكم الملك الأغَرْ
فى كفه عضبٌ ذكَرْ    فقد عدا على القَصَر
من غَرّه على الغُرَرْ    يَمْضِى كما يمضى القَدَر[1]

كان الرجل — إذن — من الرجاز ، ولا ريب أنه نظم عديداً من الأرجاز ورصعها بغريب اللغة كما تنبىء أشطاره التى رواها ياقوت .

فى ضوء ذلك لابد أن يكون لنا توجيه آخر لقول رؤبة فى الغفران مخاطباً ابن القارح :

« أجئت لخصامنا فى هذا المنزل ، فامض لطيتك ، فقد أخذت بكلامنا ما شاء الله »[2] .

ونفهم أيضاً أن أبا العلاء نفث ازدراءه لأرجاز ابن القارح فى العبارة التى أوردها على لسانه :

« أقسمت ما يصلح كلامكم للثناء ، ولا يفضل عن الهناء »[1] .

* * *

(١) معجم الأدباء جـ ١٥ ص ٨٧ ، القصر : أعناق الناس والإبل . والغر : حد
(٢) رسالة الغفران ص ٣٧٧ .
(٣) رسالة الغفران ص ٣٧٧ .

وإذا كان هذا شأن أبي العلاء فيما أثاره من قضايا الأدب والنقد فلاشك أن هذا شأنه أيضاً فيما أثاره من مسائل اللغة فقد وظفت هي الأخرى للإيماء ، وتهكم أبو العلاء بصاحبه من خلالها ما شاء له التهكم ، فالرحلة على امتدادها فى الغفران كانت درساً لغوياً لابن القارح ، لكن ما يهمنا هنا هو أن نرى كيف وظف أبو العلاء هذه المحاورات اللغوية للتعريض بصاحبه ، ونضرب على ذلك مثلاً بما دار حول « إِوَزَّة » إذ يقول أبو عثمان المازنى لعبد الملك بن قُرَيب الأصمعى : « يا أبا سعيد ، ما وزن إِوَزَّة ؟ » ، فيقول الأصمعى : « ألى تعرض بهذا يا فُصَعْل وطال ما جئت مجلسى بالبصرة ، وأنت لا يرفع بك رأس » ... ويحتدم النقاش ، ولا يقنع المازنى برأى الأصمعى ، فيقول الأصمعى :

رَيَّشْتَ جُرْهُمُ نَبْلاً فَرَمَى جُرْهُماً مِنْهُنَّ فُوقٌ وغِرَار

« تبعتهم مستفيداً ، ثم طعنت فيما قالوه معيداً ، ما مثلك ومثلهم إلا كما قال الأول :

أعلمه الرِّمَايَةَ كلَّ يَوْمٍ فلما اشْتَدَّ ساعِدُه رَمَانِى[1]

والمسألة ـــ كما ترى ـــ كلها تعريض بجحود ابن القارح لأصحاب الفضل عليه ، ولا ننسى أن ابن القارح كان ـــ كما قال هو ـــ يختلف إلى أبى الحسن المغربى فى حلب ، ويتلقى عنه .

* * *

ونقف وقفة أخيرة عند هذا السؤال الذى سأله إبليس لابن القارح :

---

(١) رسالة الغفران ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

« إن الخمر حرمت عليكم فى الدنيا ، وأحلت لكم فى الآخرة فهل يفعل أهل الجنة بالولدان المخلدين فعل أهل القريات ؟ »[1]

ولعل هذا السؤال — مع أن أبا العلاء أورده على لسان إبليس — أغضب كثيراً من أهل الغيرة الدينية ممن لم يفهموا مغزاه ، وأبو العلاء فيما نرى لم يقصد إساءة للدين ، أو استخفافاً به . وهو كما قلنا غير مرة لا يصور جنة أخروية ، إنما هى جنة ابتدعها لابن القارح وله منها مآرب أخرى .

ولعلنا نفهم مغزى هذا السؤال الإبليسىّ إذا قرناه بصورة أخرى فى مفتتح رحلة الغفران ، إذ يقول أبو العلاء :

« فقد غُرس لمولاى الشيخ الجليل — إن شاء الله — بذلك الثاء شجرٌ فى الجنَّةِ لذيذ اجتناء ، كلُّ شجرةٍ تأخذ ما بين المشرق إلى المغرب بظلٍّ غاط ، ليس فى الأعْيُن كذات أنْواط ، ... والوِلْدانُ المخلَّدون فى ظلال تلك الشجر قيامٌ وقعود ، وبالمغفرة نِيلت السُّعُود »[2] .

هكذا كان الولدان أول ما أظهره أبو العلاء فى جنته التى صنعها لابن القارح ... وكان الولدان محور سؤال إبليس له .

وقد علمنا من أسلوب أبى العلاء فى التعريض السؤال يوجهه لابن القارح على لسان شخوص الغفران ، والسؤال يسأله ابن القارح يبدى من خلاله بموضوع ما ، هو عين ما يراد التلويح به ، وما نظن سؤال إبليس إلا تعريضاً من أبى العلاء بهذه الرذيلة فى الشيخ .

وفى هذا السياق ربما نفهم سر اهتمام الشيخ بأن يسأل تأبط شراً عن نكاح الغيلان ، وعن أبياته التى يقول فيها :

(1) الغفران ص ٣٠٩ .

(2) رسالة الغفران ص

أنا الذى نَكَحَ الغِيلانَ فى بَلَدٍ ما طَلَّ فيه سِمَاكِىٌّ ولا جادا
فى حيث لا يَغمِتُ الغادى غمَامَتَه ولا الظَّلِيمُ به يَبْغِى تِهِبَّادَا(١)

ولعل أبا العلاء يورى بكلمة الغيلان عن الغلمان ولا غرابة فى ذلك فمن أساليب الإلغاز التى عرفناها عن عصره استخدام الكلمة محرفة أو مصحفة .

ولعل ما يرجح هذا الفهم لمقصد أبى العلاء ويقويه ما نجده فى القسم الثانى من الغفران حينما أخذ أبو العلاء يتهكم بابن القارح الذى يطلب غلاماً لخدمته .

يقول : « وحدثنى ابن القِنِّسرى المقرىء أنه سمعه يسأل عن غلام للخدمة ، وربما كان استخدام الأحرار يمنع من القرار »(٢) .

وتتوالى بعد ذلك العبارات مفعمة بالرمز ، مليئة بالكناية والتعريض « وأن يخدم نفسه الوحيد ، خير من أن يلج بيته العبيد »(٣) .

وحسبنا هنا أن نلفت إلى « يخدم نفسه » و « يلج بيته » ، وما يقصده أبو العلاء من ورائهما .

ونسوق إليك ما ذهب إليه أبو العلاء من تصوير لواحد من الغلمان :

ورب نازل من الأدب فى خان ، ليس بالخائن
ولا المستَخَانِ يخدُمُه صبىٌّ من الرِّقِّ حرّ ، وفى
خدمته السَّرَقُ والضُّرُّ ، إذا أرسله بالبَتِّ ــ بناتِ
الدرهم ــ ليأتيه بالطِّيخة حيث يكثر الطِّيخ ،
ويبيعُ سعرَه المشتعل مُتيح ــ سرق فى السيل
القِطَعَ ، وانتهى فى الخيانة وتنطَّع ، ثم وقف بالبائع

(١) رسالة الغفران ص ٣٥٩ .
(٢) رسالة الغفران ص ٥٠٥ .
(٣) رسالة الغفران ص ٥٠٥ .

فَغَبَنه غَبْن الرائع ، فأخذ صغيرةً من طيخ ، لا تلقى الناظر بمثل الوَرْس اللطيخ ، ثم انصرف بها لاعباً ، كأنما هَدى كاعباً ، فلم يزل يتلقف بها فى الطريق ، حتى كسرها بين فريق ، فاختلط حبها بالحصباء ، وزَهِد فى قربها كل الأرباء ، ويجوز أن يحملها فى حال السلامة ، ويمضى ليسبح مع الفتيان ، فإذا نزل فى الماء اختطفها بعضُ العَرَمَةِ من الصبيان ، فأكلها وهو يراه ، لا يحفل بأديمها إذ فراه ، وقد يرسله بالغضارة ( الصحفة المتخذة من الفخار ) يلتمس لبناً ، فيقابل من سوء الرأى غَبَناً ، فإذا حصل فيها الهُدَبِد ( اللبن الخاثر ) ، عثر فإذا هو على الصحراء مُتَلَبِّد ، وصارت الفخارة خزفاً لا يراد ، يلغيه النَّسَكَةُ والمرّاد »[1] .

إنه — كما يحكى ظاهر العبارة — غلام سيىء الخلق ، أرسله صاحبه ليشترى له بطيخة فاحتجن لنفسه بعض مال سيده ، ثم لم يكن حريصاً — حتى — فى المتبقي ، إذ غبنه البائع ، وباعه بطيخة صغيرة ، مضى بها الغلام متلكئاً ، غير عابىء بحاجة سيده ، إنما هو يتلقف بها حتى يكسرها ، أو قد تراوده فكرة السباحة ، فإذا نزل ليسبح تسلط عليه بعض عرمة الفتيان فغصب البطيخة وأكلها ، وقد يبعثه سيده ليشترى له اللبن ، فإما أن يعود بعد أن يتخثر ما معه من لبن ، وإما أن يعثر فتسقط منه صفحة الفخار فيتلبد لبنها على الأرض .

ونسأل ما أمر البطيخ ، وعرمة الفتيان ، واللبن المتخثر ، وهذا الغلام الذى يسىء التصرف فى مال سيده .

(١) رسالة الغفران ص ٣٠٥ .

وربما يلقى – أدب العصر بعض إضاءة هذا النص الملغز ، يقول الثعالبي : إن أدباء العصر كانوا يكنون عن الغلام الذي يخون سيده . ويسلم نفسه لغيره حتى يتسع أمره بأنه غلام يسيء التصرف في مال سيده ، ويورد لنا من شواهد هذا قول أبي نصر الزنجاني في غلام اسمه يوسف :

مضى يوسفٌ عنّا بتسعينَ دِرْهَماً وعادوثلثُ المال في كفِّ يوسفِ
فكيف يُرَجَّى بعد هذا صلاحُه وقدضاعثُلثامالِه في التصرف[1]

لعل أبا العلاء قصد إلى شيء من هذا ، ولعل لنا الآن توجيهاً آخر للبطيخة والصحفة المكسرة ، واللبن المتحثر . ولعلنا فهمنا مرمى قول أبي العلاء :

« فإذا نزل في الماء اختطفها بعض العرمة من الصبيان فأكلها وهو يراه » .

على أن يراه هنا من رأى بمعنى أوقع الشده ، ويكون الضمير عائد على بعض العرمة . ، وعلى هذا أيضاً تكون العبارة بعدها دقيقة الموضع « لا يحفِل بأديها إذ فَرّاه » .

ويمضى بنا أبو العلاء ، وكأنه يدفعنا دفعاً إلى أن نفطن إلى الخبىء من عبارته ، فيحكي لنا قصة هذا الغلام الذي باعه صاحبه رغم تعلق الغلام به من أجل العوم :

« وكان في بلدنا غلامٌ لبعض الجند يزعمُ – ويصدق فيما يزعم – أنه كان مملوكاً لأبي أسامة جُنَادة بن محمد الهَرَوِيّ بمصر ، وكان يأسف لفراقه ، ويعجب من جميل أخلاقه ، ويقول : إنه باعه من أجل العوم فما أوقع غلاءً في السوم »[2]

(1) الكناية والتعريض للثعالبي ص ٢٣
(2) رسالة الغفران ص ٢٠٧

فما قصة السباحة والعوم التى يلاحقنا بها أبو العلاء ؟!

والسباحة وركوب البحر ، وصيده عند أهل العصر كناية عن معاشرة النساء ، ويورد الثعالبى من شواهد ذلك قول الشاعر :

**لا أركبُ البحرَ ولكننى أطلب رزق الله فى الساحل**[1]

فكأن « جُناده » هذا باع غلامه رغم تعلق الغلام به من أجل الزواج .

وعلى هذا ينبغى أن نقف طويلاً أمام عبارة أبى العلاء بعد ذلك : **« وإنما ذكرت ذلك لأنه ( أى ابن القارح ) ــ عرّف الله الوقت بحياته ــ أى طيبه ــ ممن عرف « جُناده » وجربه »** فانظر إلى قوله عرفه وجرّبه ، وأى إيحاء يوحى به .

وفى إطار ذلك ينبغى أن نعيد قراءة رحلة الصيد البرية التى قام بها ابن القارح فى غفران أبى العلاء مرافقاً لعدى بن زيد العبادى إذ يركبان سابحين من خيل الجنة وتنتاب ابن القارح شهوة الصيد ، ونترك أبا العلاء يقص علينا ذلك :

> **« فإذا نظر إلى صِوارٍ ( قطيع البقر ) ترتعُ فى دَقارِىّ الفردوس ــ والدقارىّ : الرياض ــ صوب مولاى الشيخ المِطْرَد ــ وهو الرمح القصير ــ لأخنسَ ذَيَّالٍ . قد رتع هناك طويلَ أيَّامٍ وليال ، فإذا لم يبق بين السِّنَانِ وبينه إلا قِيدُ ظُفرٍ قال : أمسك ــ رحمك الله ، فإنى لست من وحشِ الجنَّةِ التى أنشأها الله سبحانه ، ولم تكن فى الدار الزائلة ، ولكنى كنتُ فى مَحلَّةِ الغرور أرود فى بعض القفار ، فمر بى ركب مؤمنين ، قد كَرِى ( نفد )**

---

(1) الكناية والتعريض ص ٢٣ .

رادثم . فصرعوى واستعانو بى على السفر
فعوضنى الله ــ جنت كلمته ــ بأن أسكنني في دار
الخلود »[1]

ويعرض ابن القارح نصح آخر فيقول له قريباً من هذا القول .
فيقول الشيخ وقد ضاق بما يرى

« فينبغي أن تتميّز . فما كان منكن دخل الفانية فما يجب أن
يختلط بوحوش الجنة ، فيرد عليه الوحشى « لقد نصحتنا نصح
الشفيق . وسوف نمتثل ما أمرت »[2]

وبداية نشير إلى أن صيد البر كان يكنى به عن الولع بالغلمان .
وكان يقال للرجل المغرم بالغلمان : « فلان يؤثر صيد البر على صيد
البحر »[3] .

ونعود لصيد ابن القارح فنراه يترك إناث البقر ويتجه للذكران .
ولعلنا ندرك دقة كناية أبى العلاء إذ جعل سلاح الشيخ مطرداً ، ولم
يكتف بذلك بل راح يفسر الكلمة كأنه يلمح إلى ما يريد « المطرد
وهو الرمح القصير » .

ثم لعلنا ندرك أيضاً لم اختار أبو العلاء عدى بن زيد ليجعله
صاحب أبى العلاء فى هذه الرحلة ، فمن المعروف أن عدى بن زيد
كان يقطن الحيرة ، والحيرة كانت تعيش حضارة الفرس ، وعن
الفرس ــ فيما يقال ــ تفشى هذا الداء

ونسأل : ماذا بقى فى شخصية ابن القارح لم يمزقه أبو العلاء ؟!

* * *

(1) رسالة الغفران ص [illegible]
(2) رسالة الغفران ص [illegible]
(3) [illegible]

## القسم الرابع

# الغفران وقضايا المعتقد

## — ١ —

على الرغم مما نراه فى القسم الثانى من رسالة الغفران من هجوم أبى العلاء على غير فرقة من فرق الشيعة ، فإنه يبقى من اللافت للنظر ذلك التلوين الشيعى الذى لون به أبو العلاء جنته التى صنعها لابن القارح ، فنرى — عليا رضى الله عنه — هو الذى يخلص الأعشى من أيدى الزبانية ، ويتبنى عرض موقفه بين يدى رسول الله — ﷺ — ، حتى ينجو به من النار ، ويدخله الجنة[١] .

ونمضى — بعد ذلك — لنقف على ما يحكيه ابن القارح من قصة دخوله الجنة ، وكيف أن حمزة بن عبد المطلب أنفذ معه كتابا إلى علىّ — رضى الله عنه — ، وكيف عاونه « علىّ » رضى الله عنه على إثبات توبته بعد أن فقد كتابها ، ثم توقف بعد ذلك فى أن يدخله الجنة قبل الموعد المحدد ، وقال له : « إنك لتروم حَددا ممتعا ، ولك أسوة بولد أبيك آدم »[٢] .

ويمضى ابن القارح مستجداً بالعترة المنتجبين أن يتوسلوا لدى مولاته « فاطمة » ، ويرى أن حرمته ووسيلته إليهم أنه كان يكتب فى آخر كل كتاب يفرغ منه « وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين ، وعلى عترته الأخيار الطيبين »[٣] .

وتتداعى الأحداث حتى نرى ابن القارح داخلا إلى الجنة ، متعلقا بأذيال الركب الفاطمى ، مجتازا الصراط — كما أسلفنا — على ظهر جارية من جوارى السيدة فاطمة تحمله « زقفونه » أى طارحاً يديه

(١) رسالة الغفران ص ١٧٨ وما بعدها .
(٢) رسالة الغفران ص ٢٥٧ .
(٣) رسالة الغفران ص ٢٥٧ .

على كتفيها وهى تمسك يديه ، وبطنه إلى ظهرها[1] .

ونقف فى جنة الغفران — بعد ذلك — على ظلال شيعية أخرى ، وإن كانت أقل بروزا ، وأكثر اعتدالا ، منها ما يحكيه الشاعر « تميم بن مقبل » الذى كان فى صف معاوية من أمره مع النجاشى الحارثى صاحب « علىّ » — رضى الله عنه إذ يقول :

« وانبرى لى النجاشى فما أفلتُ من اللهب حتى سفَعَنِى سفعات »[2] ثم نسمع « أبا هدرش » فى جنة العفاريت يصم أصحاب الجمل بالجهل ، ويفتخر بنصره لعلىّ — رضى الله عنه — فى « صفين » وفى « النهروان » :

والجمَلُ الأنكدُ شاهدته  بئس نتيجُ الناقةِ العنتريسْ
بين « بنى ضَبَّةَ » مستَقْدِماً  والجهلُ فى العالمِ داءٌ نجيسْ
وزرت « صفين » على شَطْبَةٍ  جرداءَ ما سائسُها بالأريسْ
مُجدِّلاً بالسَّيفِ أبطالَها  وقاذِفاً بالصَّخْرَةِ المرمريسْ
وسرت قدّام علىٍّ غـداة النهر، حتى فُلَّ غَرْبُ الخميس[3]

هذا عدا ما تثيره رحلة الغفران من قضايا أخرى تتعلق بالمعتقد .

* * *

واختلفت نظرة الباحثين إلى هذا التلوين الشيعى فى الغفران ، فالدكتوره عائشة عبد الرحمن ترجعه إلى « عمق تأثره ( أى أبى العلاء ) بفوضى الحياة الدينية فى عصره »[4] .

---

(١) رسالة الغفران ص ٢٥٧ وما بعدها .
(٢) رسالة الغفران ص ٢٤٧ .
(٣) رسالة الغفران ص ٣٠٣ .
(٤) الغفران لأبى العلاء ، دراسة نقدية ص ٢٩ .

ولا نعرف ، على وجه التحديد ما يعنيه عمق التأثر بفوضى الحياة الدينية ، أيعنى أن أبا العلاء اختلطت عليه المذاهب حتى تشوش معتقده ، فجمع بين معتقد أهل اليمين ومعتقد أهل اليسار ؟ وإلا فما مفهوم عمق التأثر هذا ؟....

أما أستاذنا الدكتور محمد زغلول سلام فيقول فى معرض حديثه عن رسالة الغفران : « وتجدر الإشارة هنا إلى ما جاء من ذكر لعلى بن أبى طالب ، وصحبته للنبى عندما استغاث به من أرادوا شفاعته فبعث إليهم بعلى بن أبى طالب ... والعصر غلب عليه التشيع ، بل إن أبا العلاء نفسه وقع فى دائرة الفاطمية »[1] .

والعبارة دقيقة الصياغة فهى وإن وضعت أبا العلاء فى دائرة الفاطمية فقد تركت حيزا كبيرا للتشكك فى ما أخذه أبو العلاء من الفاطميين ، فضلاً عما وشت به من الفصل بين المعتقد والفن .

على أننا ــ وبعد هذه الرحلة مع الغفران ــ نطرح القضية طرحاً آخر فنقول : أليس من الجائز أن تكون هذه الظلال الشيعية فى الغفران لوناً من ألوان الأداء الفنى قصد بها الوصول بالسخرية من ابن القارح إلى ذروتها ؟...

غير أننا لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال ، ونمضى فى التعرف على دور هذا التلوين الشيعى فى الأداء الفني دون أن نتحرى موقف أبى العلاء من التشيع أولا ، ثم موقف ابن القارح ثانياً .

---

(١) الأدب فى العصر الفاطمى ص ٢٧٤ .

أما أبو العلاء فلا نعرف واحدا ممن ترجموا له وصفه بالتشيع إلا « العباس المكى » فى كتابه « نزهة الجليس ، ومنية الأديب والأنيس » حيث أورد بيتين من لزوميات أبى العلاء وهما :

لقد عجبُوا لأهلِ البَيْتِ لما أتاهم علمهم فى مَسْكِ جفرِ
ومرآةُ المنجِّمِ وهى صغرى أرته كل عامرة وقفــر

ثم علق عليهما قائلاً : « هذان البيتان على تشيع أبى العلاء يدلان »(١) على أننا حتى لو أخذنا البيتين على ظاهرهما لم نخرج بما خرج به العباس المكى ، وقد لا نرى فيهما إلا عجبا من أولئك الذين يصدقون حديث النجوم ، وإلا أن أبا العلاء — على طريقته المعهودة فى السخرية — قد وضع المؤمنين بالجفر ، والمنجمين فى دائرة واحدة .

على أن البيتين — بعد — مقتطعان من جملة أبيات ، وحتى نتبين معناهما على وجه الدقة لابد من وصلهما بما اقتطعا منه ، والأبيات بتمامها هى :

رأيتَ الحتفَ طوّفَ كلَّ أفقٍ وجابَ الأرضَ من مصرٍ وكفرِ
وكيف يُثمِّرُ الإنسانُ وفراً ولم يخرُجْ من الدنيا بوفرِ
ولم أر مثلَ أيّامى سراعا خيول فوارسٍ وركاب سَفْرِ
لقد عجبوا لأهلِ البَيْت لما أتاهم علمهم فى مسك جفر
ومرآة المنجم وهى صغرى أرته كل عامِرَةٍ وقفر(٢)

إن أبا العلاء يتحدث عن الموت الذى يطوّف كل أفق ، وعن الدنيا الفانية التى لا يخرج منها الإنسان بشئ ، ويزهده ذلك فى كل شئ ، فهى أيام تمضى مسرعة كأنها خيل فوارس أو ركاب مسافرين .

(١) انظر تعريف القدماء بأبى العلاء ص ٣٥٣ .
(٢) اللزوميات جـ ١ ص ٣٧٥ .

هذا ما يحدثنا عنه أبو العلاء فى الأبيات الثلاثة الأولى . ألا ترى أن انتقاله بعد ذلك إلى الحديث عن أهل البيت ومرآة المنجم انتقال لا يستدعيه السياق ، إلا إذا كان « أهل البيت » و « الجفر » شيئاً آخر غير ما فهمه العباس المكى .

إننا وقد صحبنا أبا العلاء ندرك غرامه بالتلاعب اللفظى ، وبإطلاق الألفاظ لها ظاهر غير مقصود وباطن مقصود ، وإن من يقرأ « زجر النابح » لأبى العلاء يجد أن أبا العلاء يحدثه عن فنون من هذا الإلغاز كالقلب ، والعكس ، وما إلى ذلك .

والذى نراه أن أبا العلاء يقصد بأهل البيت أهل الدنيا ، إذ الدنيا بيت لأهلها ، ويقصد بمسك الجفر المعنى اللفظى المباشر وهو « جلد الشاة » إذ « المسك » هو « الجلد » و « الجفر » هى الشاة .

وكأن أبا العلاء يقول : إنه لا ينبغى أن نعجب لأهل هذه الأرض إذا علموا زوال دنياهم ، وفناءها فى جلد شاة ذبحت أو نفقت فمرآة المنجم الصغرى تريه الكون الأكبر ، أى أن فناء الشاة إيماء بفناء الدنيا كلها . هذا ما يقصده — فى ظننا — أبو العلاء لا ما تبادر إلى ذهن العباس المكى .

على أن العباس المكى يمضى فيقول : ومما يدل على تشيعه أيضاً قوله :

| | |
|---|---|
| أمر الخالق فاقبل ما أمرْ | واشكر الله إن العذب أمرْ |
| أضمر الخِيفة ، واضمُرْ قلما | أحرز الطِّرفَ المدى حتى ضمر |
| أيها الملحد لا تعصِ النبى | فلقد صح قياس واستمر |
| إن تعد فى الجسم يوماً روحُه | فهو كالربع خلا ثم عمر |
| وهى الدنيا أذاها أبدا | زُمَرٌ واردةٌ إثر زُمَر |
| يا أبا السبطين لا تحفل بها | أعتيق ساد فيها أم عمر |

عجبا للدهر صبح ودجى   ونجوم وهلال وقمر[1]

ولسنا ندرى أىّ تشيع فى هذه الأبيات ، الآنّ أبا العلاء تعرض لأبى السبطين وعتيق وعمر ؟ إن البيت الذى أتى فيه ذكر أبى السبطين جاء على سبيل التمثيل لا على سبيل التأساء كما وهم العباس المكى ، إن أبا العلاء يريد أن يقول إذا كان أذى الدنيا لا ينقطع ، وكان هذا شأنها ، فهى لا تستحق صراعا حولها ، وأولى بمن كان فى مكان أبى السبطين ألا يحفل بمن ساد ، وحسبه أنه سيتركها ، ويخلص من أذاها .

إذن فقد وهم المكى فى فهمه لأبى العلاء ، وخرج علينا بدعوى فى تشيع أبى العلاء لم يسبقه إليها أحد ، ولكن لعلنا نلتمس عذرا للمكىّ إذا علمنا أنه حسينى موسوى فلعله أراد أن يعطف أبا العلاء إلى فريقه ، ويدخله فى زمرته .

وإذا كنا فى مجال تحرى معتقد أبى العلاء فربما كنا بحاجة إلى مراجعة لزومياته ، فإنه لم يتلزم فيها بما لا يلزم التزامه من حروف القافية فحسب ، وإنما التزم فيها أيضاً الصدق بمعنى ألا يقول غير ما يعتقد أو على حد قوله فى وصفها : « أبنية أوراق ، توخيت فيها صدق الكلمة ، ونزهتها عن الكذب والميط »[2] .

وفى اللزوميات نرى أبا العلاء يشن هجوماً شديداً على الباطنية ، ويتهمهم بالإباحة ، ويرى أن ما هم فيه خير منه الجاهلية ، وأن تعظيمهم لبعض الأحجار خير من تعظيمهم ائمتهم :

ما للمذاهب قد أمست مغيَّرةً   لها انتسابٌ إلى القدّاح أو هجرِ
قالوا: البريّةُ فوضى لاحساب لها   وإنما هى مثلُ النبت والشجرَ
فالجاهلية خيرٌ من إباحَتِهم   سجيةالحارث الحَرابِ أو حُجُرِ

---

(١) أورد المكى الأبيات محرفة فى بعض الكلمات ، وقد أوردناها فى روايتها الصحيحة كما وردت فى اللزوميات ، انظر اللزوميات حـ ١ ص ١٠ ؛ وقارن برواية المكى ؛ تعريف القدماء ص ٣٥٣ .
(٢) اللزوميات حـ ١ ص ٣ .

فما أفادوا سوى إحلال نسوتهم معرّضاتٍ لأهل الباطن الفجر
وإن أحسنّ من تعظيمهم رجلاً تسفر امن الحكيم التعظيمُ للحجر[1]

ويعود مرة أخرى لمهاجمة ما زعمه الإسماعيلية من الظاهر والباطن ، ومن أن ظاهر القرآن رمز لباطن يعلمه الأئمة :

لقد كذب الذين طَغَوْا فقالُوا أتى من ربنا أمرٌ برمز
ألم ترنى عرفتُ وعيدَ ربٍّ أقلّ تكلمى وأطالَ ضَمْزِى[2]

وفى موضع آخر نراه ينزع عن علىّ رضى الله عنه ما زعم له الشيعة من تفوق على سائر البشر :

لا يفخرنَّ الهاشميُّ على امرئ من آل بربر
فالحق يحلف ما علـــــــىّ عنده إلا كقنبر[3]

و « قنبر » هو خادم على رضى الله عنه .

ويسخر أبو العلاء من أولئك الذين يدعون قيام إمام غائب ، ويرى أن العقل هو ما ينبغى أن يأتم به الإنسان فى كل أموره :

يرتجى النَّاسُ أن يقومَ إمامٌ ناطقٌ فى الكتيبةِ الخرساء
كذَبَ الظنُّ لا إمامَ سوى العقـــــــلِ مشيراً فى صبحه والمساء[4]

بل إن أبا العلاء يومئ من طرف خفى إلى أن مقتل الحسين أو غيره من آل البيت شارك فيه الأشياع والأعداء على حد سواء ، ونفهم ذلك من حديثه عن النصارى واليهود وترافقهم على قتل المسيح ، والمعرى كثيرا ما يسقط ما يريد قوله فى المسلمين على اليهود ، أو على النصارى ، أو عليهما معاً ، يقول :

(١) اللزوميات حـ ١ ص ٣٦٦ .
(٢) اللزوميات حـ ٢ ص ٨ .
(٣) اللزوميات حـ ١ ص ٤٠٩ .
(٤) اللزوميات حـ ١ ص ٥١ .

توافقتْ اليهودُ مع النصارَى    على قتلِ المسيح بلا اختلافِ
وما اصطلحوا على تركِ الدنايا    بل اصطلحوا على شربِ السُّلَافِ
تلاقيناهم بالقول فيه    فجاءهم التلاقى بالتلاف(1)

فإذا كان هذا رأى أبى العلاء فى الشيعة ، وعلم تبرئته لهم من قتل أئمتهم ، فهل نظن أنه يجنح لما اعتقدوه ؟!

وإذا تركنا لزوميات أبى العلاء إلى رسائله ربما توقفنا كثيراً عند هذه الرسائل المتبادلة بينه وبين هبة الله الشيرازى داعى دعاة الفاطميين ، والتى تكشف عن هوّة عميقة فى الرؤية ، وفى المعتقد بينه وبين هبة الله ، ومن طرف خفىّ حاول أبو العلاء أن يصم هبة الله بالإلحاد ، كما حاول هبة الله شيئاً من ذلك ، وانتهى الأمر بأن يئس هبة الله من أبى العلاء ، ووصف المحاورة التى دارت بأنها مثل « حديث الطرشان » لأن طرفيها لا يلتقيان(2) .

هذا أمر أبى العلاء مع التشيع فماذا عن أمر ابن القارح ؟

(1) اللزوميات جـ ٢ ص ١١٧ .

(2) راجع هذه الرسائل بتحقيق الدكتور إحسان عباس ، وراجع كذلك الفصل الذى كتبه الدكتور إحسان عباس فى مقدمة هذه الرسائل فى رسائل أبى العلاء المعرى تحقيق الدكتور إحسان عباس نشر دار الشروق جـ ١ .

عرفنا أن آل المغربي هم الذين مهدوا لابن القارح في مصر ، وهيأوا له أن يكون مؤدباً لأولاد بعض قوّاد الفاطميين مثل أولاد القائد حسين بن جوهر . وربما كان السؤال هنا ؛ هل كان يسمح أولئك القواد الذين حملوا على عاتقهم عبء الدعوة الفاطمية لرجل أن يؤدب أولادهم إلا إذا كان على معتقدهم موقنا به أو متظاهرا ؟...

لا نظن إلا أن ابن القارح ، وقد أراد الحظوة لدى الفاطميين ، قد أظهر أنه على معتقدهم ، وربما بالغ في إظهار هذا المعتقد ، والتخلق به .

قد يكون هذا حكماً متعجلاً يحتاج إلى دليل ، وقد لا تسعفنا أخبار ابن القارح بمثل هذا الدليل ، ولكن مراجعة متأمله لما تبقى من أرجوزته التي مدح بها الحاكم بأمر الله والتي سبقت الإشارة إليها ينبئ عن كثير ، ولنعد إلى قراءة ما نظم ابن القارح :

إن الزّمانَ قد نَضَر   بالحاكم الملكِ الأغرّ
في كفه عضْبٌ ذَكَرْ   فقد عدا على القَصَر
من غِرْه على الغرر   يمضي كما يمضي القدر
في سرعة الطرف نظر   أو السحاب المنهمر

ولعل ما استوقفنا كثيراً تركيز ابن القارح على سيف الحاكم بأمر الله الذي يمضي على رقاب الناس كما يمضي القدر ، وعَجِبْنا من ابن القارح يجعل قتل الحاكم للناس بطولة ومفخرة ، إذ كان أولى أن يكون هذا السيف موجهاً للأعداء الحاكم لا لأبناء شعبه فعلى هذا مضى المادحون قبل ابن القارح .

وقد يمر قارئ على هذه الأبيات فلا يرى فيها إلا مبالغة من مبالغات الشعراء ، وشطحة من شطحاتهم ولكن الأمر يتغير كثيراً إذا عرفنا ما

أحاط بعصر الحاكم من ملابسات ، إذ تمس الأبيات قضية بالغة الخطورة ، فالحاكم فى مرحلة من مراحل حكمة حاول تحقيق ما تستهدفه الدعوة الإسماعيلية من تحقيق قيامة عظمى تلغى جميع الديانات والشرائع ، وزعم — فيما يقال عنه — أن الإله الواحد نزل من عليائه فتجلى فى ناسوته ، ومن هنا يرى بعض الباحثين أن الحاكم عمد إلى الإكثار من سفك الدماء للإيحاء بأنه هو وحده قادر على أخذ الحياة ممن يشاء ساعة يشاء[1] .

أرأيت — إذن — إلى هذا الوتر المستفز الذى أصابه ابن القارح ، أو الذى سعى لإصابته .

على أن ياقوت — فى ظننا — أورد من أبيات ابن القارح أكثرها اعتدالا ، وهذا دأب كثير من المؤلفين فيما بعد عصر الفواطم ، ولا ريب أنه لو ذكر سائر القصيدة لرأينا فيها من معتقد الشيعة الإسماعيلية الشئ الكثير .

على أن ما يعزز رأينا فى تشيع ابن القارح وتعلقه بأذيال الإسماعيلية ما يلمح إليه أبو العلاء وهو تلميح مقصود من أن ابن القارح كان يذيل كل كتاب يفرغ منه بالصلاة على الرسول وعترته الأخيار الطيبين[2] .

وعلى هذا ينبغى أن نفهم مغزى هجوم أبى العلاء فى القسم الثانى من الغفران على ميمون القداح ، وما كانت تدين به بعض فرق الشيعة من دعوى التناسخ فماذاك إلا لمز لابن القارح فى معتقده .

وتلفتنا عبارة فى غفران أبى العلاء أوردها على لسان الحيّة القارئة فى حوارها مع ابن القارح تقول :

(١) انظر المطلع فى أخبار القرامطة د . سهيل زكار جـ ١ ص ٩٩ ط بيروت ١٩٨٧ .
(٢) رسالة الغفران ص ٣٧٢ .

« ولو أقمت عندنا إلى أن تخبر ودنا وإنصافنا ، لندمت إن كنت فى الدار العاجلة قتلت حيَّة أو عثمانا »[1] .

وكان ما لفتنا أن أبا العلاء استخدم « عثمانا » وكان فى إمكانه أن يستخدم « ثعبانا » والكلمتان بمعنى واحد . ولأنا تعودنا من أبى العلاء أنه يدس ما يريد التلويح به فى ثنايا حواراته قدرنا أن وراء العبارة مغمزاً، وفطنا أخيراً إلى التعمية فى كلمة حيّه ، فقد أرادها أبو العلاء من « الحياة » وعليه تكون « حيّة » مرادفاً فى المعنى لـ « عائشة » . وتكون العبارة على هذا :

« لندمت إن كنت فى الدار العاجلة قتلت عائشة أو عثمانا » . وكأن أبا العلاء يلوح لابن القارح على لسان الحية بما كان يأتيه من سب عائشة وعثمان ومعهما بالطبع سائر الصحابة على ما يفعله غلاة الشيعة .

لا ريب عندنا إذن فى أن ابن القارح كان على صلة بالمعتقد الإسماعيلى ، وأنه تظاهر به فى المدة التى قضاها فى بلاط الفواطم ، أما أنه كان يؤمن به فهذا ما نشك فيه ، فرجل مثل ابن القارح ، وبمثل أخلاقه من الوصولية والانتهازية لا يمكن أن يخلص لمبدأ أو معتقد ، وربما كان من المفيد هنا أن نلمح إلى نشأته فى كنف آل المغربى ، وآل المغربى كانوا شيعة اثنا عشرية ، ونقدر أن ابن القارح مضى على مذهبهم ثم انتقل عنه متظاهرا بالمذهب الإسماعيلى حينما اتصل بالبلاط الفاطمى ...

وصفوة القول أن الرجل فى اعتقادنا شيعىّ متقلب الأهواء ، ينتمى إلى أى المذاهب يبلغه ما ينشده من حطام الدنيا .

وسنرى أن أبا العلاء كان بارعاً فى السخرية من ابن القارح إذ وظف له جملة من معتقدات الشيعة فيها ما يخص الإسماعيلية ، وفيها ما يخص غيرها من الفرق ، وكان ذلك لفتا ذكيا من أبى العلاء لتقلب ابن القارح العقدى ؛ وربما فى ضوء هذا نستطيع أن نفسر سر هجوم أبى العلاء على عديد من فرق الشيعة فى القسم الثانى من الغفران .

ألمحنا من قبل إلى أن أبا العلاء حينما رسم غفرانه كان فى ذهنه تلك الحياة التى عاشها ابن القارح فى بلاط الفاطميين ، وأشار فى رسالته إلى أبى العلاء إلى شئ من مباذلها حينما تحدث عن نفسه التى أمرجها فى الأعراض البوهيمية والأغراض المؤثمية .

وإذا وضعنا هذا نصب أعيننا عرفنا سر تشكيل صورة محشر ابن القارح على هذا النحو ، يدخل متعلقاً بركب السيدة فاطمة ، محمولا على ظهر جارية من جواريها ... وكأن أبا العلاء يلمح بهذا المشهد إلى سر دخول ابن القارح للبلاط الفاطمى فى مصر متعلقا بأذيال العقيدة الإسماعيلية ، وتكون هذه الجارية التى حملت ابن القارح على الصراط تجسيداً لحياته المتبذلة فى القاهرة .

وإذا كانت هذه الجنة شيعية المظهر فلا ينبغى أن يدخلها إلا شيعى ، أو على الأقل رجل أقلع عن عدائه للشيعة ، واقتص منه ، وعلى هذا رأينا الأعشى يدخل الجنة متشبثاً بأذيال على ، ورأينا تميم بن مقبل العجلانى لا ينجو من النار إلا بعد أن يسفعه النجاشى سفعات ، ورأينا أبا هدرش مقاتلاً فى صف علىّ فى صفين ، وفى النهروان .

على أننا قد نذهب مذهباً آخر فنقول إن أبا العلاء فى كل ذلك يسخر من ابن القارح ومعتقده فى أن مجرد معرفة الإمام تسقط عنه التكاليف كما يذهب فريق من الغلاة ، وفى هذا السياق ندرك مغزى ضياع كتاب التوبة من ابن القارح ، ثم نجاته مع ذلك ، بإدراكه للركب الفاطمى وتعرفه إليهم ، وتعرفهم إليه .

وإذا كنا ذهبنا إلى أن الأعشى ما هو إلا شخصية وضعها أبو العلاء ممثلة لشخصية ابن القارح ، أو مماثلة لها ، فإننا ندرك لم كان الأعشى شخصية من شخصيات جنة الغفران ، وهو لم يعتنق الإسلام ، ولم

يعمل به ، كل ما هنالك أنه نظم قصيدة كان نوى إنشادها بين يدى الرسول ، وأنه توسل بعلى فى محشرة ، والقصيدة و « علىّ » يقفان على خط مواز مع توبة ابن القارح المفقوده ، وتوسله بالركب الفاطمى ...

وعلى هذا أيضاً يمكن النظر إلى توبة « أبى هدرش » وانخراطه بعد إسلامه فى صفوف على بعد ماض طويل من العصيان .

ولا يتركنا أبو العلاء نخبط كثيراً فى هذا التيه ، ولكنه يصدع برأيه الذى ينطق به النابغة الجعدى : « فأقسم أن دخولك الجنة من المنكرات ولكن الأقضية جرت كما شاء الله ، لحقك أن تكون فى الدرك الأسفل من النار ، ولقد صَلِىَ بها من هو خير منك ، ولو جاز الغلط على رب العزة لقلت إنه غلط بك »[1] .

وتتسق العبارة مع كلا التأويلين ، فقد يكون أبو العلاء يرمى إلى أن وجود ابن القارح فى البلاط الفاطمى إحدى المنكرات ، وقد يكون مرماه إلى أن طمع أمثال ابن القارح فى الجنة إحدى المنكرات .

على أن مجرد ظهور السيدة فاطمة — رضى الله عنها — فى محشر ابن القارح ، ولقائها به فيه إيماء من أبى العلاء إلى أن عمل ابن القارح يؤهله للنار لا للجنة ، فأصل الحكاية فى معتقد الشيعة أن للسيدة فاطمة يوم القيامة وقفة على باب جهنم ، يعطيها الله سبحانه حق الشفاعة فى من ترى الشفاعة فيهم ، وذلك — على حد زعم الشيعة — حتى يتبين الملائكة والأنبياء والرسل وأهل الموقف موقع السيدة فاطمة من الله ، ومكانها عنده[2] .

* * *

(١) رسالة الغفران ص ٢٣٠ .
(٢) انظر الكشكول ليوسف البحرانى ، ط البحرين ١٩٨٦ ، جـ ٣ ص ١٤٤ .

والأمر كله فى تصوير أبى العلاء متصل بنظرية الحدود عند الإسماعيلية ، فالإسماعيلية يقوم معتقدهم على المثل والممثول ، وهم يرون أن الله خلق العقل الكلى أو « السابق » ومنه انبثقت « النفس الكلية » أى التالى ، وبالعقل الكلى والنفس الكلية خلق العالم ، وانتظم الكون ، وهما اللذان يوصفان بصفات الله سبحانه ، أما الله فلا أيس له ولا ليس ، ولا ينبغى أن يوصف بصفة ، ويقابل العقل الكلى فى العالم الأرضى النبى ، كما أن الوصى يقابل النفس الكلية ، والإمام القائم هو وريث النبى والوصى ، وهو العقل الكلى والنفس الكلية وهو — من ثم — يوصف بصفات الله سبحانه ، وهذا زعمهم[1] .

وقد أظهر لنا أبو العلاء هذا المعتقد فى صورة حية ممثلة ، ففى محشر الغفران كان النبى — ﷺ — وعلى هما القائمين بأمر القضاء ، النبى المقابل للعقل الكلى ، و « على » المقابل للنفس الكلية ...

وربما خيل لكثير ممن قرأوا رسالة الغفران أن ذلك معتقد أبى العلاء يبثه فى ثنايا صورة الغفران ، ولم يلتفتوا إلى سخرية أبى العلاء اللاذعة من هذا المعتقد التى يضمنها وصفه لابن القارح وقد أراد أن يصلح بين المتخاصمين :

**« فيريد — بلّغه الله إرادته — أن يصلح بين الندماء ، فيقول : يجب أن يُحذَرَ من مَلكٍ يعبر فيرى هذا المجلس ، فيرفع حديثه إلى الجبار الأعظم ، فلا يجر ذلك إلا إلى ما تكرهان ، واستغنى ربنا أن ترفع الأخبار إليه ، ولكن جرى ذلك مجرى الحفظة فى الدار العاجلة »[2] .**

---

[1] انظر تاريخ الدعوة الإسماعيلية للدكتور مصطفى غالب ص ٤٣ وما بعدها ط دار الأندلس . وانظر كذلك راحة العقل للكرمانى تحقيق مصطفى غالب ص ١٢٧ وما بعدها . وكذلك كنز الولد للحامدى ص ٨ وما بعدها .

[2] رسالة الغفران ص ٢٣٣ .

هكذا يسخر أبو العلاء من معتقد ابن القارح ومن على شاكلته من الإسماعيلية ، وكأنه يقول لهم لقد جعلتم أمر السماء كأمر الأرض ، وأحوجتم الله إلى حفظة ترفع له الأخبار وهو سبحانه مستغن عن كل هذا ...

وثمة أخرى يلمز بها أبو العلاء فى معتقد المثل والممثول ، وما جرّ إليه من دعوى التناسخ عند بعض القوم ، ونرى ذلك فى رف الإوز اللائى ينتفضن فيصرن جوارى كواعب يرفلن فى وشى الجنة ، وبأيديهن المزاهر وأنواع ما يلتمس به الملاهى ...

وفى نهاية المشهد تأتى سخرية أبى العلاء إذ يعرض ابن القارح على النابغة الجعدى أن يختار له واحدة من هؤلاء الحور العين المتحولات عن خلق الإوز .

وتصل السخرية إلى ذروتها حينما يقول « لبيد » وكأنه ينطق بلسان أبى العلاء :

« إن أخذ أبو ليلى قينة ، وأخذ غيره مثلها ، أليس ينتشر خبرُها فى الجنة ، فلا يؤمن أن يسمى فاعلو ذلك أزواج الإوز »[1] . ولابد أن نقرن سخرية أبى العلاء بأزواج الأوز بسخرية أخرى مشابهه وردت فى القسم الثانى من الغفران إذ روى متندرا ما يقوله بعض النصيرية :

اعجبى أمَّنا لصَرْف الليالى جعلت أختنا سكينةَ فارة
فازجرى هذه السنانيرَ عنها واتركيها ؟ وما تضم الغراره

وما يقوله الآخر :

تبارك الله كاشف المحن فقد أرانا عجائب الزمن
حمار شيان شيخ بلدتنا صُيِّرَهُ جارُنا أبو السكن

(١) رسالة الغفران ص ٢٣٤ .

بدل من مشيه بجلته مشيته فى الحزام والرسن[1]

إذن فحديث أبى العلاء عن قيان الإوز لم يأت من فراغ ، فإذا كانت سكينة تصبح فارة ، وإذا كان أبو السكن يصبح حمار شيخ البلدة ، فلا عجب أن تنتقل القيان من زى ربات الأجنحة ، إلى زى ربات الأكفال المترجحة كما يقول أبو العلاء ، ويكون حبل السخرية متصلاً من بداية رسالة الغفران إلى نهايته .

* * *

ويبقى مما يتصل بقضية الإمامة فى الغفران توزيع أبى العلاء لشخوصه بين الجنة والسعير ، وقد يقنع قارئ بما يراه من وضع أبى العلاء شعراء الجاهلية الذين كانوا على دين كتابى أو متوا بصلة ولو واهية للإسلام فى الجنة ، بينما وضع عبدة الأوثان مثل عنترة وعلقمة والمرقش فى النار ... ولى ظننا أن الأمر عند أبى العلاء كان أبعد من هذا ... ونشعر أنه يلوح بهؤلاء الوثنيين إلى شئ ما فى شخصية ابن القارح .

صحيح أن من هؤلاء الوثنيين من وظفه أبو العلاء توظيفاً مزدوجاً فغمز صاحبه فى لونه وخلقه ، كما ألمحنا فيما سبق ولكن يبقى أيضاً للوثنية دلالتها ، ووظيفتها .

وربما بدا الأمر ملغزا ، ولكن لماذا لا نذهب إلى أن أبا العلاء يريد أن يوضح لابن القارح أنه وثنى مثل هؤلاء ، وأن مصيره كمصيرهم . أليس رأى أبى العلاء أن من يعظم الحجر خير ممن يعظم البشر ؟ أليس من قوله الذى مر بنا آنفاً فى مهاجمته للشيعة :

وإن أحسنَ من تعظيمهم رجُلاً صفراً من الحِكمَ التعظيمُ للحجر

(١) رسالة الغفران ص ٤٥٩ .

فإذا كان ابن القارح متنمياً إلى هذه الفرقة التى تضع الولاية وهى تعظيم الإمام وطاعته ركناً أول من أركان الإسلام ، فإنه بهذا وثنى يعتقد فى بشر ما ليس له ، ويرتفع به إلى مصاف الآلهة . والإسماعيلية وغيرهم من فرق الشيعة يرون فى الإمام أنه من طينة غير طينة البشر ، وأنه مقابل للأشرف من كل شئ فهو كالنار من العناصر ، وكالشمس من الكواكب ....

يقول أحمد بن ابراهيم النيسابورى أحد الدعاه فى عهدى العزيز والحاكم : « إن الأركان الأربعة أعلاها ، وأشرفها النار وهى الغاية والذروة التى يبلغ إليها سائر الأركان والطبائع ، كذلك الإمام فى وقته وزمانه أعلى أركان الدين ، وبه ضياء النفوس ، ومن هذه الجهة أمر إبراهيم عليه السلام بتعظيم النار إن صح ذلك عنه ، ومنهم من أخمدها وأطفأها ، وكل هذا إشارات إلى تعظيم الإمامة ، وإلى نكران من يدعى منزلتها »[1] .

ولسنا نشك فى أن أبا العلاء قرأ كل هذا ، وأحاط به علماً ، ومن هنا نفهم جانباً من هذا الحوار الذى دار بين إبليس وابن القارح ، إذ يسأل إبليس عن بشار ذاكراً بله البيضاء ، لأنه أحله فوق آدم منزلة بقوله :

إبليسُ أفضلُ من أبيكم آدمٍ فتبينوا يا معشرَ الأشرار
النار عنصرُه ، وآدم طينةٌ والطينُ لا يسمُو سموَّ النار

أليس لنا بعد ذلك أن نسأل : من إبليس هذا ؟ وماذا يمثل به أبو العلاء ؟

* * *

(١) كتاب إثبات الإمامة ، ط دار الأندلس تحقيق د . مصطفى غالب ط ١٩٨٤ . ص ٣٥ .

على أن ثمة جانباً فى غفران أبى العلاء قد يثير التساؤل ، ذلك فى تشكيله لصور الغفران ومشاهده ، وقد يرى فيه بعض الدارسين تصورا للمعاد والبعث عند أبى العلاء ... إذ نرى ابن القارح لا يخطر له خاطر إلا رآه مجسداً أمامه ، يعرض له الشوق إلى نظر سحاب كالسحاب الذى وصفه القائل :

إلى أرقت، ولم تأرق معى صاح لمستكفٍّ بُعَيْد النَّوم لمّاح

« فينشئ الله ــ تعالت آلاؤه ــ سحابة كأحسن ما يكون من السحب من نظر إليها شهد أنه لم ير شيئاً قط أحسن منها ، محلاة بالبرق فى وسطها وأطرافها ، تمطر بماء ورد الجنة من طلّ وطش ، وتنثر حصى الكافور كأنه صغار البرد »[1] .

ويخطر له ذكر الفقاع الذى كان فى الدنيا فتنشأ أنهار من الفقاع ، بل يجتمع لديه كل فقاعى الجنة من أهل العراق والشام وغيرهما من البلاد[2] .

بل إننا نرى حدود الصورة متميعة ، فهى تتشكل وفقاً لهوى ابن القارح وأبلغ مثال على ذلك هذه الجارية التى خرجت له من ثمرة شجر الحور ؛ يقول أبو العلاء :

« ويخطر فى نفسه وهو ساجدٌ أن تلك الجارية ــ على حسنها ــ ضاوية ، فيرفع رأسه من السجود ، وقد صار من ورائها ردفٌ يضاهى كثبان عالج ، وأنقاء الدهناء ، وأرملة يبرين وبنى سعد فيهال من قدرة الله الحير ، ويقول : يا رازق المشرقة سناها ، ومُبلّغ السائلة مناها ، والذى فعل ما أعجز وهال ، ودعا إلى الحلم الجهال ، أسألك أن تقصر بوص هذه الحورية على ميل فى ميل ، فقد

(١) رسالة الغفران ص ٢٧٦ .
(٢) رسالة الغفران ص ٢٨٠ .

جاز بها قدرك حد التأميل ، فيقال له : أنت مخير فى تكوين هذه الجارية كما تشاء »[1] . .

ونرى أن التفاهم بين ابن القارح وبين شخوص الغفران يتم فى جانب منه على نحو التخاطر ...

يقول له عبيد : « لعلك تريد أن تسألنى بم غفر لى ؟ »[2] ، ويلهم الله أسد القاصرة أن يتكلم وقد عرف ما فى نفس ابن القارح[3] ، وتقول له جارية شجر الحور : « أيها العبد المرحوم ، أظنك تحتذى بى فعال الكندى »[4] .

وأبعد من ذلك ما نراه من شخوص كلما فنيت تعود من جديد :

« ويعبر بين تلك الأكراس — أى الجماعات — طاووس من طواويس الجنة يروق من رآه حسناً فيشتهيه أبو عبيدة مَصُوصاً ؛ فيتكون كذلك فى صحفة من الذهب ، فإذا قضى منه الوطر ، انضمت عظامه بعضها إلى بعض ، ثم تصير طاووساً كما بدأ »[5] .

وشبيه بذلك « الإوزة » التى تتشكل لكل واحد من الآكلين حسبما يشتهى ثم تعود كما كانت ، وكأنها جوهر لا يفنى ، وإنما يتكرر ، ويتمثل فى أعراض .

وإزاء ما نراه من هذا كله قد يثور سؤال ، أكانت هذه الصور حقيقية أو متخيلة ، أو بمعنى آخر أكان ابن القارح يبصر هذه الصور خارجة عنه ، أم أنها كانت تتمثل له فى داخله . وهذا قد يجر إلى سؤال أبعد ؛ أكان أبو العلاء يؤمن بالبعث الروحى على معتقد

(١) رسالة الغفران ص ٢٨٩ .
(٢) رسالة الغفران ص ١٨٥ .
(٣) رسالة الغفران ص ٣٠٥ .
(٤) رسالة الغفران ص ٣٧٢ .
(٥) رسالة الغفران ص ٢٨١ .

الإسماعيلية[١] .

قد يغرى تميع الأشكال أن يبادر فريق إلى القول بأن أبا العلاء يرى أن المعاد معاد روحى ... غير أنا نرى أن تصوير أبى العلاء لغفرانه لم يخل من ثوابت حسية منها الأنهار والأشجار ، ومنها المكان والمسافة فنرى مثلاً ابن القارح يبعث بعض الخدم على ناقة من نوق الجنة ليحضر الجرادتين حيث كانتا فى أقاصى الجنة . ثم هناك أيضاً الانفعال والغضب ، الذى يصل إلى حد التصادم ، فنرى النابغة الجعدى يضرب الأعشى بكوز فى يده وكل أولئك مظاهر حسية .

ثم هناك ما يدعم أيضاً هذا الجانب الحسى من بعث الحيوان ، فنرى ثيران الوحش ، ونرى أسد القاصرة ، ونرى ذئب الأسلمى ، ونرى حية ذات الصفا والحية القارئة . فإذا كان المعاد معادا روحيا فما وجود الحيوان فيه ، إن الإسماعيلية يرون أن الحيوان خلق لخدمة الإنسان فى الدنيا ، وينتهى إلى العدم لأنه لا يملك النفس الشريفة الناطقة التى يملكها الإنسان ، والتى هى الجوهر الخالد الذى لا يصيبه الفناء ، وبه وحده يكون المعاد[٢] .

ألعل أبا العلاء أراد أن يجمع بين ما يعتقده الإسماعيلية من المعاد

---

(١) انظر هذا مبسوطا فى كتاب رسائل إخوان الصفا جـ ٢ ص ٤٩ ، وراحة العقل للكرمانى ص ٥٠٥ وما بعدها .

ولعل خير ما يمثل ذلك قول داعى الدعاة هبة الله الشيرازى :

فهو عن جوهر لطيف لبسيطات ومن بحث نيلها مسئول
فمتى كان بيت الأصل منا فكذا نحوه يكون القفول
وإذا كان نائيا نال مهلا فلهذى للشاهدات نزول
شرب يكون بالأكل والشـ ـرب فذاك العذاب والتنكيل
إنما الخلد بالملائك دعتها خضرائه الشروب الأكيل
وثواب الإله أمر خفى ما له فى الشاهدات عديل

ديوان المؤيد فى الدين داعى الدعاة القصيدة الخامسة .

(٢) انظر قصة جزيرة صالفون فى رسائل إخوان الصفا ، إذ هى علاج لهذه الفكرة ، رسائل إخوان الصفا جـ ٢ ص ٢٠٣ وما بعدها .

الروحي ، وبين ما يعتقده الاثنى عشرية من المعاد الروحى والجسمانى[1] ، وهذا وجه خفى من السخرية بابن القارح وتقلبه بين المذاهب ؟!

ومهما كان من أمر فليس لنا أن نستند إلى ما رسمه أبو العلاء فى غفرانه من أشكال مميعة أو ثابتة فى استنباط معتقد أبى العلاء نفسه ، فكل ما يوهم بالمعتقد فى جنة أبى العلاء موظف توظيفاً فنية إما للسخرية من تقلب ابن القارح ، وإما لبيان مثالبه وشهواته .

والذى لا شك فيه أن أبا العلاء لعب على محور المتميعات والثوابت فى جنته بمهارة فنية رائعة ، فمن تميع الشكل وقفنا على شهوانية ابن القارح كما رأينا من أمره مع هذه الجارية التي خرجت له من ثمرة شجرة الحور .

ومن خلال الثوابت رأينا حرص ابن القارح على الملذات أين كانت فرأيناه يرسل فى طلب الجرادتين من أقاصى الجنة .

ومن خلال بعث الحيوان رأينا أبا العلاء يفضح صاحبه ، ويجسد مخازيه ، ويعبث به ما وسعه العبث .

الأمر كله — إذن — أمر توظيف فنى للمعتقد .

* * *

يبقى بعد ذلك ما تقول به الشيعة من أن الأعواض واجبة على الله تعالى ، أى أنه إذا أصاب عبدا فى ماله أو بدنه ، وجب أن يعوضه عنه فى الدنيا أو فى الآخرة[2] .

---

(١) عقائد الإمامية الاثنى عشرية للسيد ابراهيم الموسوى الزنجانى ط البحرين ص ٢٠٩ .

(٢) انظر مختصر التحفة الاثنى عشرية للشيخ الحافظ شاه عبد العزيز غلام الدهلوى فنقحه السيد محمود شكرى الألوسى ، ط استانبول ١٩٧٩ ، ص ٨٩ .

ولأول وهلة يبدو للقارئ أن أبا العلاء تخيل جنته على أساس من هذا المعتقد ، فالأعشى صار عشاه حورا معروفا ، وانحناء ظهره قواما موصوفا[٢] .

وحميد بن ثور الذى كان من عوران الدنيا يقول :

« إنى لأكون فى مغارب الجنّة ، فألمح الصديق من أصدقائى وهو بمشارقها ، وبينى وبينه مسيرة ألوف أعوام للشمس التى عرفت سرعة سيرها فى العاجلة »[٢] .

ونرى حمدونه الحلبية ، وتوفيق السوداء اللتين كانتا مثالا للدمامة والقبح حوريتين من حوريات الجنّة .

وقد يرى بعض الباحثين أن هذا معتقد أبى العلاء ، وأنه لا يتصور الجنة إلا على هذا النحو الذى يتم فيه تعويضه عن زمانته .

وليس الأمر عندنا كذلك ، وإنما نرى أن معتقد التعويض هذا كان وسيلة من وسائل أبى العلاء فى العبث بصاحبه ...

وقد رأينا فيما سبق كيف سخر أبو العلاء من صاحبه من خلال عوران قيس ، وكيف بين له وخم مرعاه ، ودناءة مسعاه من خلال حمدونه وتوفيق .

ورأينا أيضاً أن معتقد التعويض بالإيجاب أوحى إلى أبى العلاء بالتعويض بالسلب فإذا بالأعشى صاحب الخمر تحرم عليه الخمر فى الجنة العلائية ، ومن خلال ذلك تفنن أبو العلاء فى تجريع صاحبه مر السخرية .

* * *

---

رسالة الغفران ص ١٧٨ .

رسالة الغفران ص ٢٦٣ .

وبعد فلا ينبغى أن نجهد أنفسنا فى استباط معتقد أبى العلاء من رسالة الغفران ، فالأمر فى نظرنا أمر توظيف فنى لبعض معتقدات الشيعة التى تقلب بينها ابن القارح ، ثم — وهذا هو الأهم — لا ينبغى أن يغيب عنا أن أبا العلاء لم يكن يصور جنة المعتقد ، وإنما هى جنة علائية أو قل جحيم علائى سخّره أبو العلاء لابن القارح .

# خاتمـــــة

لعل من أهم ما حققته هذه الدراسة أنها وضعت نص الغفران فى سياقه الصحيح من الأحداث والفن ، وفى إطار هذا السياق كشفت عن جوانب كانت خافية من علاقة كل من أبى العلاء وابن القارح بالوزير المغربى ، وأوضحت أن قضية آل المغربى كانت محورا من محاور الغفران الكبرى .

وإذا كان الباحثون قد أشاروا إلى أن رسالة ابن القارح تعد مفتاحا لفهم غوامض الغفران ، فقد لفتت هذه الدراسة إلى أن القسم الثانى من الغفران ينبغى أن يكون نقطة البدء فى قراءة رسالة الغفران ، لأنه يوضح منطلق أبى العلاء ويكشف عن توجهاته . وعلى ذلك فهمنا أن جنة الغفران لم تكن الجنة التى أعدها الله للمتقين ، وإنما كانت جنة علائية ظاهرها النعيم وباطنها العذاب ، وكان كل ما فيها من شخوص ، ومشاهد مجرد وسائل وظفها أبو العلاء للنيل من صاحبه ، والعبث به ، وفضح مثالبه ومخازيه .

وفى ضوء ذلك تبين لنا أن شخوص الغفران كانت مرايا وأقنعة يبدو من خلالها ابن القارح فى نهمه وشهواته أو فى خسته وضعته ، كما يبدو من خلالها أبو العلاء يقرع صاحبه ، ويصب عليه سخريته [illegible]

ورأينا أن أبا العلاء تنوعت طرائقه فى توظيف شخصياته ، فهو يورد الشخصية لتدل على جانب محدد فى شخصية ابن القارح ، أو لتنطق بمشاهد فيه تقريع أو تعنيف ، أو يلوح باسمها ، أو يبعض سيرتها ، وعلى كل حال فذكر الشخصية يعنى إحالة القارىء لكل ما عرف عنها ، وما روى من أخبارها ، ولذلك كان على قارىء أبى العلاء أن يكون على جانب كبير من الإلمام بالتراث .

وقد رأينا أن أبا العلاء لم يقنع بما أورده من شخوص تراثية سواء

من الناس أو من الحيوان ، وإنما ابتدع لصاحبه شخصية خيالية ، وأنطقها بالشعر ، وجعلها مماثلة له ، إمعانا فى السخرية ، وتفننا فى العبث فكان ما رأيناه من شخصية « أبى هدرش » فى جنة العفاريت .

* * *

وقد أوضحت هذه الدراسة فنون الإلغاز والإيماء التى استخدمها أبو العلاء بما يكوّن دلالة أخرى باطنة لنص الغفران ، ولعل أبرز ما كشفت عنه بهذا الصدد ما استخدمه أبو العلاء من « التلويح » أو « التلميح » ، فيذكر بيتا من قصيدة لا يعنيه ، وإنما يلوح بأبيات أخرى منها ، وربما كان التلويح بالقصيدة كاملة ، وكانت الأشعار الملمح إليها والملوح بها بمثابة دلالة أخرى باطنة شديدة التقريع والإيجاع .

وكانت وقفات أبى العلاء عند الأبيات المراد بها التلويح لفتا للقارئ ، وإحالة له على النص الكامل ، وتنوعت وقفات أبى العلاء فهو حينا يلفف البيت برأى نقدى ، أو يجعله موضوعا لمحاورة لغوية أو أدبية ، ومن هنا لفتنا إلى توخى الحذر فى الأخذ بآراء أبى العلاء النقدية فى الغفران ، أو اعتبارها آراء نهائية ، ففى كثير من الأحيان تكون هذه الآراء مجرد لفت أو تنبيه للقارئ ، ولا تمثل رأيا نقديا أو لغويا لأبى العلاء .

ويتضافر مع هذا العنصر عنصر آخر هو الجمل الدعائية التى ظاهرها الدعاء لابن القارح ، وباطنها الدعاء عليه ، وأبو العلاء فى ذلك يوظف مستويات الدلالة المتعددة للفظة على نهج الملاحن التى عرفت عن ابن فارس وابن دريد ، وعرفت كذلك عن أبى العلاء نفسه . وقد أورد أبو العلاء هذه الجمل الدعائية فى أبنية غريبة ، وتراكيب تحفز القارئ إلى تأمل هذه الجمل للوقوف على دلالتها الباطنة .

وقد لفتنا هذا إلى تلاعب أبى العلاء بمستويات الدلالة فى النص كله ، وإلى أخذه بألوان من التعريض والكناية شاعت فى عصره ، وكان فى الوقوف على كل ذلك كشف لكثير من غوامض النص ، ومعرفة لما يتخفى من مراميه ، ومقاصده ، مثال لذلك سواد ابن القارح وهجته ، وهما ما لم نكن نعرفه من أمره ، وقد رأينا كيف عرض أبو العلاء بهما وأسرف فى التعريض .

* * *

أما بالنسبة لقضايا المعتقد فقد رأينا أن الظلال الشيعية التى أضفاها أبو العلاء على الغفران لا ينبغى أن يستنبط منهما معتقده فى البعث والمعاد ، إذ لم تكن إلا وسائل موظفة للسخرية من ابن القارح ومعتقده معا ، وقد ناقشنا ذلك من خلال توظيف أبى العلاء لبعض نحل الشيعة من قولهم بالحلود ، وبالتناسخ ، وبوجوب الأعواض على الله .

وبعد ، فنرجو أن تكون هذه الدراسة قد حققت ما ننشده من إضافة جديدة للمكتبة العربية .

والله نسأل أن يكون عملنا خالصا لوجهه

# المصادر والمراجع

## أولاً : المصادر


١ ــ إخوان الصفا
ــ رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، نشر دار صادر ــ بيروت .

٢ ــ الأصفهاني ، أبو الفرج علي بن الحسين .
ــ الأغاني ، ط بيروت .

٣ ــ البحراني ، يوسف .
ــ الكشكول ، ط البحرين ١٩٨٦ .

٤ ــ البديعي ، يوسف .
ــ الصبح المنبي عن حيثية المتنبي ، تحقيق السقا ، وشتا ، وزيادة ، ط دار المعارف ، القاهرة .

٥ ــ الثعالبي ، أبو منصور عبد الملك .
ــ الكناية والتعريض ، ط دار صعب بيروت .
ــ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر ، شرح وتحقيق الدكتور مفيد قميحة ، ط دار الكتب العلمية ، بيروت .

٦ ــ الجمحي ، محمد بن سلام .
ــ طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمود محمد شاكر ، ط القاهرة .

٧ ــ الحامدي ، ابراهيم بن الحسين .
ــ كنز الولد ، تحقيق الدكتور مصطفى غالب ، ط دار الأندلس ــ بيروت .

٨ ــ ابن حجر ، امرؤ القيس .

ــ ديوان امرئ القيس ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، ط دار المعارف القاهرة .

٩ ــ الحموى ، أبو عبد الله ياقوت .
ــ معجم الأدباء « إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب » ط القاهرة بعناية أحمد رفاعى .

١٠ــ ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد
ــ وفيات الأعيان ، وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، ط دار صادر ، بيروت .

١١ــ الدهلوى ، عبد العزيز غلام
ــ مختصر التحفة الاثنى عشرية ، تهذيب السيد محمود شكرى الألوسى ، ط استانبول ١٩٨٩ م .

١٢ــ الذبيانى ، الشمّاخ بن ضرار
ــ ديوان الشمّاخ بن ضرار الذبيانى ، تحقيق صلاح الدين الهادى ، ط دار المعارف ، القاهرة .

١٣ــ الشنتمرى ، يوسف بن سليمان المعروف بالأعلم .
ــ اشعار الشعراء الستة الجاهليين ، ط دار الآفاق الجديدة ــ بيروت .

١٤ــ الشيرازى ، هبة الله بن موسى ، المؤيد فى الدين داعى الدعاة .
ــ ديوان المؤيد فى الدين داعى الدعاة ، تحقيق الدكتور محمد كامل حسين ، ط . القاهرة .

١٥ــ الضبى ، المفضل بن محمد بن يعلى
ــ المفضليات ، تحقيق شاكر ، وهارون ، ط دار المعارف .

١٦ــ القالى ، أبو على اسماعيل بن القاسم .
ــ الأمالى ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة .

١٧ـ ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم .
ـ الشعر والشعراء تحقيق أحمد محمد شاكر ، نشر دار المعارف ـ القاهرة .

١٨ـ الكرمانى ، أحمد حميد الدين .
ـ راحة العقل ، تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب ، ط دار الأندلس ـ بيروت .

١٩ـ لويس شيخو ، الأب .
ـ شعراء النصرانية فى الجاهلية ، ط القاهرة .

٢٠ـ مصطفى السقا ، وآخرون .
ـ تعريف القدماء بأبى العلاء .
جمع وتحقيق مصطفى السقا ، عبد الرحيم محمود ، عبد السلام هارون ، ابراهيم الإبيارى ، حـ . عبد المجيد ، اشراف الدكتور طه حسين ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ م .

٢١ـ المعرى ، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان .
ـ رسالة الغفران ، تحقيق الدكتورة عائشة عبد الرحمن ، الطبعة الثامنة ، نشر دار المعارف ـ القاهرة .
ـ رسائل أبى العلاء المعرى ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، ط دار الشروق .
ـ زجر النابح « مقتطفات » تحقيق الدكتور أمجد الطرابلسى ط مجمع اللغة العربية بدمشق ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م .
ـ شرح التنوير على سقط الزند ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
ـ شرح المختار من لزوميات أبى العلاء ، اختيار البطليوسى ، وتحقيق الدكتور حامد عبد المجيد ، مركز تحقيق التراث ـ القاهرة .

ــ الصاهل والشاحج ، تحقيق الدكتورة عائشة عبد الرحمن ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٤ م .
ــ اللزوميات ، ط دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٣ م .

٢٢ــ المقريزى ، تقى الدين أحمد بن على .
ــ اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا ، تحقيق الدكتور محمد حلمى محمد أحمد ، ط القاهرة ١٣٩٠ هـ ــ ١٩٧١ م .

٢٣ــ النميرى ، عبيد بن حصين الراعى
ــ ديوان الراعى النميرى ، جمع وتحقيق راينهرت فايبرت ــ ط بيروت ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨٠ م .

٢٤ــ النيسابورى ، أحمد بن ابراهيم
ــ كتاب إثبات الإمامة ، تحقيق الدكتور مصطفى غالب ط دار الأندلس بيروت .

٢٥ــ ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك
ــ سيرة النبى ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، ط دار التراث .

ثانياً : المراجع


٢٦ــ إبراهيم الموسوى الزنجانى
ــ عقائد الإمامية الاثنى عشرية ، ط البحرين .

٢٧ــ إحسان عباس
ــ الوزير المغربى ، دراسة فى سيرته ، ط دار الشروق ١٩٨٨ م .

٢٨ــ أحمد محمود صبحى
ــ نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية ، تحليل فلسفى ، ط دار المعارف .

٢٩ــ أمجد الطرابلسى
ــ النقد واللغة فى رسالة الغفران ، ط دمشق ١٣٧٠ هـ ــ ١٩٥١ م .

٣٠ــ بنت الشاطئ ، عائشة عبد الرحمن .
ــ جديد فى رسالة الغفران ، بيروت ١٣٩٢ هـ ــ ١٩٧٢ م .
ــ الغفران لأبى العلاء ، دراسة نقدية ، ط دار المعارف ، الطبعة الثالثة .

٣١ــ حلمى خليل
ــ اللغة فى رسالة الغفران ، رسالة ماجستير مخطوطة بمكتبة كلية الآداب ــ جامعة الإسكندرية .

٣٢ــ سهيل زكار
ــ الجامع فى أخبار القرامطة ، ط بيروت ١٩٨٧ م .

٣٣ــ طه حسين
ــ تجديد ذكرى أبى العلاء ، ط دار المعارف ــ القاهرة .

ـ مع أبى العلاء فى سجنه ، ط دار المعارف ـ القاهرة .

٣٤ـ عبد القادر زيدان
ـ قضايا العصر فى أدب أبى العلاء المعرى : ط الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٣٥ـ محمد زغلول سلام
ـ الأدب فى العصر الفاطمى ، « الكتابة والكتاب » ، ط منشأة المعارف ، الإسكندرية .

٣٦ـ مصطفى غالب
ـ تاريخ الدعوة الإسماعيلية ، ط دار الأندلس ، بيروت .

# الفصل الثالث

## المرحلة المصرية في شعر المتنبي

-١٠-

ما تزال مسألة مصر فى شعر المتنبى وفى حياته يكتنفها كثير من الغموض، فمثلاً نحن لاندرى شيئا عن رحلته الأولى لمصر التى سبقت رحلته إلى «كافور» بأحد عشر عاماً حيث كانت فى حدود سنة ٣٣٥هـ، أى قبل اتصاله بسيف الدولة، وقد أشار إلى هذه الرحلة ثلاثة ممن ترجموا للمتنبى هم على الترتيب الربعى، وابن العديم، والمقريزى[١]، فماذا يا ترى كانت مقاصد هذه الرحلة وأهدافها؟!

أما رحلته الثانية وهى التى قصد فيها «كافور» فهى – على شيوعها – أشد غموضاً، وإذا أنعمنا النظر فيما شاع عن هذه الرحلة من أخبار وجدنا فيه سذاجة واضحة. إن كل ما يروى هو أن المتنبى قصد «كافور» بعد أن خرج من بلاط «سيف الدولة» مغاضبا، وكان «كافور» – فيما يقال – قد وعده بولاية زعم فريق أنها «صيدا» وزعم آخر أنها «الفيوم»[٢]، وأن «المتنبى» حين اتضح له إخلاف «كافور» فكر فى الرحيل عن مصر، لكن «كافور» منعه من ذلك بطريقة أو بأخرى، ثم كان هرب «المتنبى» من مصر فى ليلة عيد الأضحى سنة ٣٥٠هـ، وكان ما كان من ذيوع هجائه لكافور، ومن ملاحقة كافور له، وتعقبه، والتحريض عليه.

ولعل أول سؤال يطرح نفسه هو: ما رغبة «كافور» فى «المتنبى» وقد كان يعلم عنه، وعن طموحاته، وعن احتقاره لغير العرب فوق ما نعلم؟! أكان حقا حريصا على أن يزيّن بلاطه بشاعرية كشاعرية المتنبى منافسةً لخصومه؟! أبلغ به حب الشعر وأهله الحد الذى يجعله يغرس فى أرضه رجلا يعرف ما يعرف

---

(١) التراجم الثلاث بتحقيق الأستاذ محمد شاكر ملحقة بكتابه عن «المتنبى».

(٢) الصبح المنبى عن حيثية المتنبى. ط دار المعارف، ص ١١٢.

من أهدافه ؟! أكان «كافور» على هذه الدرجة من الغفلة التى تجعله يعد المتنبى بولاية من ولايات مصر؟!

إن التاريخ يصف لنا «كافور» بأنه كان من الدهاة، وليس ما رأيناه من استقدامه للمتنبى، ووعوده له - إذا أخذنا الأمر على ظاهره - من فعل الدهاة، أما ما قيل عن رغبته فى الأدب والشعر فما نظنها بهذا الموضع الذى صوره الرواة، وما نظن «كافور» إلا صاحب ذوق أعجم، ودعك مما يقال فى تنبهه للحن فى بعض ما سمع[1]، فحتى لو صح هذا فإنه لايدل إلا على معرفة متواضعة باللغة جعلت من رآه يتنبه للحن فى دهشة من أمر هذا الأعجم الذى بدأ يفطن لأسرار العربية، ويدرك من أمرها ما لايتوقع من مثله.

ثم ما سرّ استبقاء «كافور» للمتنبى أو حبسه له فى مصر؟! أكان حقيقة يخشى هجاء المتنبى إذا رحل عنه؟! وهل هجاء الشعراء يفزع إلى هذا الحد؟! وإذا كان الهجاء يفزع العرب الأقحاح أفكان مثل كافور - وهو من عرفناه فى صلته بالعربية والعرب - يفزع منه؟! ثم إن «كافور» كان رجل سياسة عرف بالحلم والأناة، ومن كان مثله فلابد أنه يعرف أن الشعراء يمدحون ويهجون، ويترنمون على [illegible] وعلى الفض[illegible]، وعلى ذلك درج الساسة، ربما فرحوا للمدح، لكنهم قلما يفزعون للهجاء، فما بال فزع «كافور» من هجاء المتنبى؟!.

ومن ناحية أخرى هل كان الحبس بأى معنى من معانيه مانعا للشعراء من الهجاء؟! أو ما كان فى مقدور المتنبى أن يهجو «كافور» وهو بمصر، ويذيع هذا الهجاء بطريقة أو بأخرى؟! بل إن هذا هو ما حدث بالفعل، فأهاجى المتنبى لكافور نظمت كلها فى مصر بما فى ذلك «داليته» التى تركها له عشية

(١) النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى «نسخة مصورة عن دار الكتب»، جـ ٤، ص ٣.

هرويه، وعلى ذلك مضى من رووا ديوان المتنبي وفق للدرجه الزمني[1].

إن القضية - في نظرنا - أبعد من المديح والهجاء، بل إنها أبعد من أن تكون قضية حاكم وشاعر، وإن التاريخ لايمكن أن يكتم ريبته تجاه نوايا كافور بالمتنبي، ومن ثم نسأل: ما حقيقة هذه النوايا على وجه التحديد؟! وهل الشائعات التي كانت تتالر في بلاط «سيف الدولة» بين آن وآخر عن موت المتنبي لها صلة بهذه النوايا، أو هي - على الأقل - تعكس حس فريق من روّاد بلاط سيف الدولة تجاه نوايا «كافور» بالمتنبي؟! لقد كانت هذه الشائعات من القوة والذيوع إلى الحد الذي بلغت فيه سمع المتنبي نفسه، فقال أبياته الباكية:

يا من نعيت على بعد بمجلسه ∴ كل بما زعم الناعُون مُرتَهنُ
كم قد قُتلتُ، وكم قدمتُ عندكمُ ∴ ثمّ انتفضتُ فزال القبر والكفن
قد كان شاهد دفنى قبل موتهم ∴ جماعةٌ، ثم ماتوا قبل من دفّنوا
ما كل ما يتمنّى المرء يدركه ∴ تأتى الرياح بما لاتشتهى السفن[2]

* * *

ومن ناحية ثانية يتملكنا العجب للمتنبي نفسه؛ ما الذى أزعجه عن بلاط سيف الدولة؟! أهو حقا مؤمرات أبي العشائر وغيره من البيت الحمداني، وتطاول خالويه وغيره عليه في مجالس سيف الدولة؟! أم أن كل أولئك كان وراءه خبيء يحركه، ويدفع بالمتنبي دفعا إلى حركة محسوبة مقدرة؟!

وواضح من قراءة شعر المتنبي أن «سيف الدولة» ذاته شارك في دفع المتنبي

(١) انظر شرح ديوان أبي الطيب للسمرى وترتيبه للكافوريات، جـ٤، طـ دار المعارف.

(٢) ديوان المتنبي بشرح البرقوقي، جـ٤، ص ٣٦٦، ونلفت إلى أننا اعتمدنا في توثيق شعر المتنبي على شرح البرقوقي.

إلى هذه الحركة المحسوبة، فأظهر له الملل، وأخذ يمن عليه بعطاياه، وحاول إذلاله على نحو أو آخر، وإلى ذلك يشير المتنبى بقوله:

رأيتكم لايصون العرضَ جاركمُ ∴ ولا يَدِرُّ على مرعاكم اللبن
جزاء كلِّ قريبٍ منكمُ مللٌ ∴ وحظُّ كلِّ مُحبٍّ منكمُ ضغَنُ
وتغضبون على من نال رفدكمُ ∴ حتى يعاقبه التنغيصُ والمِنَنُ

ويقوله:

ولا أقيمُ على مالٍ أذلُّ به ∴ ولا ألَذُّ بما عرضى به دَرِنُ[1]

فأىّ مؤامرة تعرض لها المتنبى فى بلاط سيف الدولة؟! هل صحيح أن هذه المؤامرة كانت بسبب حب المتنبى لخولة أخت سيف الدولة، هذا الحب الذى استشفه الأستاذ شاكر من شعر المتنبى، ثم ألحّ عبد الغنى الملاح فجعله محور تحرش بلاط سيف الدولة بالمتنبى؟![2] قد يكون هذا واحداً من الأسباب، ولكنه ليس كلها، فالأمر – فى نظرنا – أوسع من هذا وأبعد بكثير.

وإذا قد أشرنا آنفا بإصبع الإتهام إلى نوايا «كافور»، فهل نقدر أن له يدا فيما كان يجرى فى بلاط سيف الدولة لإزعاج المتنبى عن[illegible] هناك سياسة ما أوجبت على الخصمين المتنافسين «سيف الدولة» و «كافور» التعاون بشأن التخلص من المتنبى؟!

لقد أزعج المتنبى عن بلاط «سيف الدولة»، وشارك «سيف الدولة» فى ذلك على نحو أو آخر، هذا ما لاينبغى إنكاره، وقد بدلت للمتنبى عهود

(1) الديوان بشرح البرقوقى، جـ4، ص ٢٦٧ ومابعدها.

(2) المتنبى يسترد أباه، ص ١٣٦، ط بيروت، ويورد لأبى فراس قصيدة يقول فيها:

ألا من مبلغ سروات قومى ... وسيف الدولة الملك الهماما

ويرى أنها تحريض على المتنبى الذى هتك حرم العائلة الحمدانية.

ومواثيق للقدوم على كافور، وسواء صدق المتنبى كافور أو لم يصدقه فقد قدم إلى مصر لأنه لم تكن هناك سبيل أخرى أمامه، وبذلك تم استدراج المتنبى إلى دائرة الموت، فلماذا هذا كله؟!

على أننا لانستطيع أن نقطع فى كل هذه الأسئلة بإجابة شافية قبل أن نعرف هويّة المتنبى ومقاصده، ومن ثمّ فلابد أن نعود إلى الوراء شيئا ما.

* * *

والمتنبى شاعر صاحب قضية كرس لها عمره، ودفع حياته – فى النهاية – ثمنا لها، هذا ما لاشك فيه، وقد تردد فى شعره غير مرة ذكره لحق يدّعيه لنفسه، ويرى أن هناك من اغتصبه منه، لذلك فهو لايفتأ له طالبا، وبه مطالبا، يقول فى مدح علىّ بن محمد بن سيار التميمى:

سأطلب (حقىّ) بالقنا ومشايخ ∴ كأنهمُ من طول ما التثموا مردُ[(١)]

ويقول فى إحدى مدائحه لكافور:

لنا عند هذا الدهر (حقٌ) يلُطُّه ∴ وقد قلّ إعتابٌ، وطال عتاب[(٢)]

ونستطيع القول: إن جميع من اتصل بهم المتنبى كانوا يعرفون هذا الحق، ويدركون دوافع المتنبى للمطالبة به، ويقدرون نضاله فى سبيله – سواء أقروا له أو لم يقروا – وإلا لكان شعره بين أيديهم مثار سخرية منه لاتنتهى.

والذى لاشك فيه أيضا أن مطالبة المتنبي بهذا الحق جعلته مستهدفا من خصوم عديدين يكيدون له الكيد بعد الكيد، وليس أدل على شعور المتنبى بهذه العدوات التى تلاحقه من قوله وهو فى سجنه:

وقيل: عدوتَ على العالمين ∴ بين ولادى وبين القعود[(٣)]

فقد رأى أن هناك من يعتبر ميلاده عدوانا على العالمين ...!!

وتلفحنا أنفاس هذه العدواة التى يستشعرها المتنبى على امتداد شعره، فهو فى حرب لاتنتهى، وفى محن لاتتوقف، وفى خطوب تورثه الحزن الملازم:

كيف الرجاءُ من الخطوب تخلُّصًا ∴ من بعد ما أنشبن فىّ مخالبا

(١) الديوان (بشرح البرقوقى)، جـ٢، ص ٩٢.

(٢) نفسه، جـ١، ص ٣٢٣.

(٣) نفسه، جـ٢، ص ٦٩.

أوحَدتَني ووجَدنَ حزناً واحداً ∴ متناهيًا، فجعلته لى صاحبا
ونصبتَني غرضَ الرماة تصيبني ∴ محنٌ أحدُّ من السيوف مضاربا
أظمَتَنيَ الدنيا فلمّا جئتها ∴ مُستَسقِياً مطرت علىّ مصائبا[1]

ويقول:

أذاقني زمني بلوى شرِقتُ بها ∴ لو ذاقها لبكى ما عاش وانتحبا[2]

ويقول:

وقِلّة ناصرٍ، جُوزيتَ عنّي ∴ بشرٍّ منك يا شرَّ الدهورِ
عدوّى كلُّ شيءٍ فيكَ حتى ∴ لخلتُ الأُكْمَ موغرة الصُّدُورِ[3]

ويقول:

فما لى وللدنيا، طلابى نجومُها ∴ ومسعاىَ منها فى شدوقِ الأراقم[4]

ويقول مخاطبا بدر بن عمار:

وإنّهُ المشيرَ عليكَ فىّ بضلّةٍ ∴ فالحرُّ ممتحن بأولاد الزّنَا[5]

والشواهد لاتنتهى فى شعر المتنبى، فأى حق ذلك الذى يجر على صاحبه كل هذا البلاء!!

وقد لفت هذا النغم الساخط الحزين فى شعر المتنبى أنظار الباحثين فراحوا يلتمسون العلل، ويتحرون الأسباب، ويحاولون إدراك سرّ هذه الثورة المكظومة التى يتأجج بها شعر المتنبى، فتباينت مسالكهم، وتشعبت آراؤهم.

(١) نفسه، جـ١، ص ٢٥١.
(٢) نفسه، جـ١، ص ٢٤٨.
(٣) نفسه، جـ٢، ص ٢٤٧.
(٤) نفسه، جـ٤، ص ٢٣٧.
(٥) نفسه، جـ٤، ص ٣٣٧.

وقد ذهب فريق اعتمادا على ما ورد فى شعر المتنبى من ازدراء للعجم، ومن الأنفة من تحكمهم فى الأمور، ومن وصف للدولة العباسية بأنها دولة الخدم إلى أن المتنبى كان يدعو إلى ثورة عربية هى حلقة فى سلسلة الصراع بين العرب والأعاجم بقصد السيطرة على الطرق التجارية فى شمال العراق وجنوبه، ومن ثم فهذه الثورة كانت مناوئة للقرامطة المحمولين على الأعاجم، وإلى هذا ذهب أستاذنا الدكتور عبد المحسن الحسينى. رحمه الله[1]. وإلى قريب من هذا الرأى يذهب أستاذنا الدكتور محمد محمد حسين - رحمه الله، إذ يرى أن المتنبى كان ثائراً على فساد المجتمع والحكام، ولكنه يرجح أنه نشأ فى بعض معسكرات القرامطة الذين استدرجوا والديه الفقيرين، ثمّ انشق عليهم بعد أن اطلع على مخازيهم، وامتلأت نفسه بالسخط «على المجتمع الذى عاش فيه، بكل ما فيه من فساد وظلم، سخط على الحياة اللاهية المترفة التى يحياها أصحاب الجاه والسلطان، والتى يقابلها فى الناحية الأخرى حرمان شديد وفقر مدقع ... واعتبر ذلك الفساد بكل مظاهره وألوانه مسئولا عن تسلل المذاهب الهدامة التى تختفى خلف شعارات براقة تعمل من ورائها عناصر غريبة على المسلمين وعلى العرب تريد أن تضرب الإسلام والعرب فى وقت واحد»[2].

غير أننا نرى أن فكرة الثورة العربية أو الإصلاحية فكرتان مبكرتان بالنسبة لعصر المتنبى، وبعيدتان عن مفاهيم العصر، ومنطلقاته الفكرية إذ كانت كل الدعوات آنذاك تتدثر بدثارٍ مذهبىّ، وتنضوى بشكلٍ أو بآخر تحت لواء انتماء دينى لإمام أو معتقد، ودليلنا على ذلك كل الدعوات الثورية التى اندلعت فى العالم الإسلامى بدءاً بدعوة الخوارج، وانتهاءً بالقرامطة، وعبوراً بثورة التوابين، والثورة العباسية، وثورة الزنج بالبصرة.

(١) نقلا عن المتنبى والقرامطة، ص ٤٧، مقال بمجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية ١٩٦٤.

(٢) المتنبى والقرامطة، ص ٤١ مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية ١٩٦٤.

على أن فريقا آخر من الباحثين رأى أن يضع المتنبى فى دائرة القرامطة أو قريبا منها، فذهب «بلاشير» إلى أنه كان متأثرا بالقرامطة[1]، وإلى ذلك ذهب «طه حسين» مشايعا رأى بلاشير[2].

ثم غالى بعض الباحثين إلى الحد الذى جعل «سهيل زكار» يرى أن المتنبى كان داعية اسماعيليا (والمعروف أن القرامطة جناح من أجنحة الإسماعيلية)، وأنه جاء إلى مصر فى زيارته الأولى ليتلقى تدريبا سرّيا، ثم جاء فى زيارته الثانية ليمهد للفتح الفاطمى لمصر[3].

وإزاء دعوى قرمطية المتنبى توقف «عزام» ورأى أنها دعوى يعوزها الدليل، أما أستاذنا الدكتور محمد محمد حسين فقد رجح أن المتنبى كان عدواً للقرامطة خاصة، وللباطنية على وجه العموم، وقد ساق أدلة عدة على هذا، معظمها مما يسميه المناطقة «أدلة الخلف» إذراح بذ ا: ليس من المعقول أن يكون قرمطيا وهو كذا وكذا ...[4] ومثل هذه الأدلة تقف عند حدود النفى، ولكنها لاتتقدم إلى إثبات.

على أننا لاننكر أن أستاذنا الدكتور محمد حسين استلهم بحسه جانباً من الحقيقة فضلا عن عدد من الأدلة له وزنه وثقله.

* * *

وقد بات معروفا أن حركة القرامطة تأسست فى الكوفة بجهود الداعية الإسماعيلى الحسين الأهوازى، وقد اتبعه من أهل الكوفة حمدان بن الأشعث

---

(١) أبو الطيب المتنبى (دراسة فى التاريخ الأدبى) ترجمة د. إبراهيم الكيلانى، ط دمشق، ص ٨١ ومابعدها.

(٢) مع المتنبى، ص٤٤ ومابعدها، ط دار المعارف.

(٣) الجامع فى أخبار القرامطة، ط دمشق ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، جـ١، ص ٩٠.

(٤) المتنبى والقرامطة، مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية ١٩٦٤.

وصهره «عبدان» ثم «زكرويه بن مهرويه»، وبتأثير هؤلاء انتشرت الدعوة القرمطية (الاسماعيلية) فى الكوفة، وتبعها خلق كثير ممن أرهقتهم ظروف الحياة، وظلم ولاة بنى العباس.

وفى ظروف غامضة يختفى «حمدان» و «عبدان»، وتشير أصابع الاتهام إلى «زكرويه» الذى يتولى قيادة الحركة، وينشق على البيت الفاطمى فى «سلمية»، ويرسل ولديه إلى بادية السماوة ليتزعما حركة قرمطية، ويدعيا النسب الإسماعيلى، ويهجما على البيت الفاطمى فى «سلمية»، فيمعنان قتلا وتخريبا، وهذان الشقيقان هما من عرف أحدهما بصاحب الناقة، وعرف الآخر بصاحب الخال، وقد أعلن صاحب الناقة نفسه إماما اسماعيليا، وتسمى باسم محمد بن عبد الله بن يحيى، وسك النقود باسمه، وخطب له على منابر دمشق سنة ٢٨٩هـ[1].

وقد تمكنت جيوش العباسيين من القضاء على هذين الأخوين حيث قتل أحدهما، وصلب الآخر، وتم ذلك سنة ٢٩١هـ، وكان للحمدانيين اليد الطولى فى القضاء على هذين الأخوين، ثم فى القضاء على أبيهما «زكرويه بن مهرويه» الذى خرج من بعدهما داعيا لنفسه، وقتل فى سنة ٢٩٤هـ. وبقتله أخمدت حركة القرامطة فى الكوفة[2].

على أن جناحًا آخر من القرامطة كان قد تكوّن بالبحرين بقيادة أبى سعيد الجنابى الذى كان تلميذًا لعبدان داعى الكوفة الآنف ذكره، وقد ظلت هذه الحركة بعد أبى سعيد موالية للبيت الفاطمى إلا من جمحات يسيرة، واستمرت هذه الحركة فى أبناء أبى سعيد من بعده قوية تهدد الدولة العباسية

---

(١) تاريخ أخبار القرامطة، لثابت بن سنان (الجامع لأخبار القرامطة)، جـ١، ص ١٩٨.

(٢) قرامطة العراق فى القرنين الثالث والرابع الهجريين. محمد عبد الفتاح عليان، ط الهيئة المصرية ١٩٧٠، ص ١٠٢.

بعنف، الأمر الذى دفع بالدولة العباسية إلى مهادنتها، والاعتراف بها، والتعاون معها، وتقديم ما يشبه الإتاوة لها[1].

وقد فصلنا الكلام فى قرامطة الكوفة والبحرين حتى نقطع برأى بيّن فى دعوى قرمطية المتنبى، وهو أمر بالغ الأهمية فيما نحن بصدده.

وإذا افترضنا أن المتنبى من قرامطة الكوفة فهو فى واحد من فريقين؛ فإما أن يكون من أتباع حمدان وعبدان، وإما أن يكون من أتباع زكرويه وولديه، فإذا كان من أتباع حمدان فحرىّ به أنْ يكونَ متفقا مع قرامطة البحرين فى الهوى، وهذا ما نجد عكسه تماما لدى المُتنبى؛ فإننا نحس نقمته على قرامطة البحرين حينما هجموا على الكوفة سنة ٣١٥هـ، وأسروا يوسف بن أبى الساج قائد الجيش العباسى[2]، ويتضح ذلك من أبياته التى قالها حينما ذكرت هذه الوقعة فى مجلس أبى محمد بن طغج.

أباعث كل مكرمـةٍ طمـوح ∴ وفارس كلّ سـلهبةٍ جمـوح
وطاعن كلِّ نجـلاءٍ غمـوس ∴ وعاصىَ كلِّ عـذال نصـيح
سـقانى الله قـبل الموت يومـا ∴ دم الأعداء من جوف الجروح[3]

والبيت الأخير يفضح نقمته، ورغبته فى التشفى

بل إن المتنبى شارك بنفسه فى صد هجمة قرمطية على الكوفة إثر إفلاته من كافور، وقد كانت من قرامطة البحرين[4].

أما إذا كان من أتباع زكرويه وولديه فإن صلته بسيف الدولة ستكون

---

(١) الجامع فى أخبار القرامطة، جـ١، ص ١٥٤.

(٢) تاريخ أخبار القرامطة، ثابت بن سنان (الجامع لأخبار القرامطة، جـ١، ص ٢١٨، ٢١٩.

(٣) الديوان، جـ١، ص ٣٨١.

(٤) المتنبى، محمود محمد شاكر، السفر الأول، ص ٢٧٠.

إحدى العجائب، لأن الحمدانيين - كما سلف القول - كانت لهم اليد الطولى في القضاء على حركة زكرويه وأبنائه، وإلى هذا أشار أستاذنا الدكتور محمد حسين[1].

يبقى هناك احتمال واحد هو أن يكون المتنبي داعية اسماعيليا يعمل خارج دائرة القرامطة، ويقوم على هذا الاحتمال اعتراضان قويان يسقطانه؛

الأول: جنوح المتنبي إلى الشرق بعد إخفاقه في مصر، ولو كان من دعاة الإسماعيلية للجأ إلى الغرب - شأن كل دعاة الاسماعيلية الذين انكشف أمرهم - حيث كانت هناك دولة فاطمية قائمة، وربما كان الجنوح إلى الغرب أيسر كثيراً.

الثاني: أن المنعم للنظر في شعر المتنبي يشعر بنغم فرديّ، ويحس أن دعوته لنفسه لا لغيره، وشأن الداعية لغيره أن يتطامن لأنه طائع لمن هو فوقه، أما المتنبي فقد

تغرّب لا مستعظما غير نفسه ∴ ولا قابلاً إلا لخالقه حكما
ولا سالكا إلا فؤاد عجاجة ∴ ولا واجدا إلا لمكرمة طعما
يقولون لي: ما أنت في كل بلدة ∴ وما تبتغي؟ ما أبتغي جل ان يسمى[2]

ولعلنا - بعد ذلك - نستطيع أن نتبيّن ما في قول سهيل زكار من تهافت، ولاندرى من أين أتى بحكاية التدريب السرّى للمتنبي في مصر، وعلى أي سند استند، ثم إن في قوله خطأ تاريخيا فادحا فهو يقول: إن المتنبي عقب تلقيه هذا التدريب في مصر سنة ٣٢٥هـ خرج إلى البادية، وأعلن

(١) المتنبي والقرامطة، مجلة كلية الآداب ١٩٦٤.

(٢) ديوان المتنبي بشرح البرقوقي، جـ٤، ص ٢٣٣.

ثورته، والمعروف أن ثورة المتنبى كانت قبل ذلك بأمد، إذ كانت فى حدود سنة ٣٢١هـ[١].

ثم لعلنا - أخيراً - نستطيع أن ننفى - ونحن مطمئنون - دعوى القرمطية التى التصقت بالمتنبى، ولم يكن لها أساس من صحة، أو سند من تاريخ، والتى دفعت عديدا من الباحثين إلى فهم حرفى لبعض ما ورد فى شعر المتنبى مما يشعر ظاهره باستهانة بالدين غافلين عما يعتسفه الشاعر من ضروب المجاز.

* * *

(١) انظر تحديد الأستاذ شاكر لذلك فى كتاب المتنبى، الشعر الأول ، ص ٩٣ ومابعدها.

- ٣ -

وإذا كنا قد نفينا عن المتنبى انتماءه للإسماعيلية، والقرامطة – كما أسلفنا – جناح من أجنحتهم فإننا لاننفى علويته ولا انتماءه العلوىّ، بل لاننفى نسبه العلوىّ الذى حرص على كتمانه فوشى به شعره.

وفى مرحلة باكرة من هذا القرن ذهب شيخنا الأستاذ محمود شاكر فى كتابه عن المتنبى(١) إلى أن المتنبى علوىّ النسب، وقد توصل إلى هذا الرأى بعد رحلة طويلة فى استنطاق شعر المتنبى تدل على بصر وذرق، وبعد نقد بصير لعديد من الأخبار المتعلقة بنشأته وثورته وسجنه.

ومنذ ذلك التاريخ ودعوى علوية المتنبى تستقطب فى كل يوم أنصاراً، وتكتشف لها أدلة، لدرجة أنها أصبحت حقيقة شبه مؤكدة.

ومنذ ذلك التاريخ أيضا ظهرت كتابات وأبحاث كلها تنطلق من كشف الشيخ شاكر، وتؤسس عليه وإن كانت تحاول أن تنحاز بالمتنبى إلى فرقة أو أخرى من فرق العلويين.

ولعل أجرأ ما ظهر من هذه الكتابات ما كتبه عبد الغنى الملاح فى كتابه «المتنبى يسترد أباه»؛ إذ ذهب إلى ان المتنبى هو ابن الإمام محمد المهدى بن الحسن العسكرى الإمام الثانى عشر عند الشيعة الإمامية الذى ولد سنة ٢٥٥هـ أو ٢٥٦هـ، وبدأت غيبته الصغرى وهو ابن خمس سنوات لتستمر ٦٩ عاماً يعلن بعدها نهاية الغيبة الصغرى وبداية الغيبة الكبرى.

وعلى هذا الافتراض يقيم الملاح عمود صورة المتنبى، ويبنى عليه ملاحقة الإمامية للمتنبى لأنهم خافوا أن يكون فى الاعتراف به تفريقًا لكلمتهم، وهدما لنظريتهم التى تقف عند الإمام الثانى عشر ولاتتعداه.

---

(١) أنظر كتاب المتنبى السفر الأول.

ويسوق الملاح أدلة عدة يدعم بها رأيه؛ منها أن الطالبيين لم يتمكنوا من اختيار نقيب لهم إلا بعد قتل المتنبى سنة ٣٥٤هـ بعد أن أمنوا عدم المطالبة بهذا الحق، ومنها أن الزبيدى صاحب تاج العروس - وهو شيعى إمامى - يلقب المتنبى بالإمام، ومنها أن فرقة النصيرية وهى التى ترى أن الإمامة لم تنقطع عند الإمام الثانى عشر تحتفل - كما حدثه بعض أتباعها - بمولد المتنبى، وتتواصى أجيالها بحفظ ديوانه(١).

ونحن لانجحد ما لدعوى الملاح من وجاهة، وربما يعضد رأيه اتصال المتنبى بسيف الدولة إذ المعروف أن الحمدانيين شيعة نصيرية وربما يذهب فريق من الباحثين اعتمادا على هذا إلى تفسير ما ورد فى بعض الأخبار من إدلال المتنبى على سيف الدولة، ومن اشتراطه عليه عدم القيام بين يديه. لكن إذا سلمنا بدعوى الملاح فبماذا نفسر خروج بعض الحمدانيين على المتنبى واتهامهم به وهو إمامهم؟! وبماذا نفسر تغاضى سيف الدولة عن شجّ رأس إمامه المتنبى بمفتاح خالويه؟!

وثمة سؤال آخر يبقى حائراً دون أن يحظى بإجابة من الملاح وهو: إذا كانت الغيبة الصغرى انتهت سنة ٣٢٩هـ، ومعنى انتهائها وفاة الإمام الثانى عشر ففيم كان خروج المتنبى وثورته قبل هذا التاريخ؟! لقد خرج المتنبى فى حدود سنة ٣٢١هـ فهل خرج يدعو إلى نفسه قبل موت أبيه؟! أو أن الأب كان قد ماتَ قبل ذلك وتكتم وكلاؤه نبأ موته؟!

على أننا نرى أن سلوك المتنبى فى إعلانه الثورة، وفى تهديده بالحرب، وفى توعده بإراقة الدم - على النحو الذى نراه فى شعره - هو أقرب لمنحى الشيعة الزيدية، فالزيدية هى التى لم تكن تعتنق مبدأ «التقية»، وهى التى كانت

---

(١) المتنبى يسترد أباه، دراسة فى نسب المتنبى، ط بيروت ١٩٨٠.

ترى وجوب خروج الإمام إذا اجتمعت له القوة. والمتنبى - كما رأينا - لم يتخذ التقية مسلكا فهل كان إماما زيديا؟

ربما يعضد ذلك أن المتنبى - حين أعلن نسبه - ذكر أنه شريف حسنيّ، والثابت أن معظم أبناء الحسن انضووا تحت لواء الزيدية، وكان «النفس الزكية» الإمام الزيدى الذى دعا إلى نفسه، وقتل فى عهد أبى جعفر المنصور واحدا من أبناء الحسن، وكان معه كثير من أبناء الحسن، واصلوا الصراع ضد بنى العباس بعده، وقتل منهم خلق كثير، يشير إلى ذلك ما يقوله عبد الله بن مصعب فى رثائهم:

أضحى بنو حسن أبيح حريمهم ∴ فينا، وأصبح نهبهم متقسما
ونساؤهم فى دورهن نوائح ∴ سجع الحمام إذا الحمام ترنّما[1]

ولعلنا لو أخذنا بهذه الدعوى استطعنا تفسير سر تلك النقمة التى كان يغص بها شعر المتنبى على حكم بنى العباس إلى الحد الذى ينعت دولتهم بدولة الخدم، ويصف خليفتهم بأنه لحم على وضم:

□ بكا منصلت مازال منتظرى ∴ حتى أدلت له من دولة الخدم
□ أيملك الملك، والأسياف ظامئة ∴ والطير جائعة لحم على وضم[2]

فالزيدية لم يسلموا لبنى العباس بالخلافة، بل يرون أنهم نكثوا بيعتهم التى أعطوها للنفس الزكية، ولقد فضلوا القتل على الإقرار بالخلافة لبنى العباس، ولاشك أن المتنبى كان على ذكر لما فعله آباء هذا آل «لحم على

---

(١) انظر مقاتل الطالبيين لأبى الفرج الأصفهانى، ص ٣٠٨ وانظر من خرج على عهد أبى جعفر المنصور من بنى الحسن: ص ١٧٩ ومابعدها.

(٢) الديوان بشرح البرقوقى، جـ٤، ص ١٦١.

وضم» بنى الحسن الذين هم آباؤه لو صحت دعوانا. ودعوى زيدية المتنبى تفسر لنا - أيضا - سر ذهابه لابن العميد وعضد الدولة ومدحهما فى الرىّ وشيراز، فلعله كان يرجو شيئا من وراء لقائه بهذا الجناح الزيدى من بنى بويه[1]، ونقول: الجناح الزيدى لأن بعض بني بويه كانت لهم ميول اسماعيلية.

* * *

ومهما كان من أمر، وسواء صحت هذه الدعوى أو تلك، فلنا أن نقرر أن المتنبى كان علوى النسب، وكان منحاه فى هذه العلوية يفرض عليه عداوة أو عداوات من العلويين أنفسهم، بحيث غدا مطلوبا منهم، مترصدا، غرضا لمؤامراتهم ومكائدهم التى بدأت بسجنه، ثم بترصده فى «كفر عاقب» على النحو الذى تحدث به فى مدحه لأبى القاسم طاهر بن الحسين العلوى:

أتانى وعيد الأوعياء، وأنهم ∴ أعدوا لى السودان فى كفر عاقب

ولو صدقوا فى جدهم لحذرتهم ∴ فهل فىّ وحدى قولهم غير كاذب

بل إننا نرى المتنبى ينظر فى كثير من الارتياب لأبى القاسم نفسه، وينبئ عن ذلك تمنعه زمنا عليه، ثم غمزه له فى مدحه بالبيت

إليك فإنى لست ممن إذا اتقى ∴ عضاض الأفاعى نام فوق العقارب[2]

فالأفاعى عرفهم المتنبى واتقاهم، فمن العقارب؟ ألا يعنى هذا البيت أن أبا القاسم واحد منهم؟! وكأن المتنبى يبين له أنه ليس بغافل عن أمثاله الذين يلدغون لدغ العقرب.

وعلى أى فلم تهدأ المكائد التى لاحقت المتنبى إلا بعد أن حققت

---

(١) أنظر تاريخ الإسماعيلية، د. عارف تامر ط لندن/ قبرص، جـ ١ ص ٦٨.

(٢) الديوان بشرح البرقوقى، جـ١، ص ٢٧٨.

غرضها بقتله. على أنه عاش حياته يبحث عن موطئ قدم يسيطر عليه ويجعله نقطة انطلاق، ولم يدخر جهدا في السعي من أجل تحقيق مشروعه السياسي في الثورة على بني العباس، لكنه كانت تعوزه القوّة، ويعوزه الرجال، ومن ثمّ أخذ يتنقل بمشروعه السياسيّ من قائد إلى آخر، وهو في أثناء ذلك يحسب توازن القوى، ويحاول أن يصطنع الرجال فيغدق عليهم مدائحه حتى إذا أيس منهم قذف في وجوههم اللعنات بطريقة أو بأخرى، ولقد شغلت مصر حيزاً كبيراً من اهتمام المتنبي، فماذا كان يعلق عليها؟! وماذا كان وراء صلاته برجالها؟! وماذا كان وراء صلاتهم به؟!

* * *

وشعر المتنبى، وإن كان لدينا أعلى ذخائره وأنفسها، كان لديه – ربما – أدنى وسائله وأيسرها لبلوغ آماله وأهدافه، ولتأليف القلوب من حوله، فهو رجل كانت السياسة كل همّه، ولولا أن الشعر كان ينفس عنه بعض ما يجد، ويفتح له بعض المغالق ما ارتضى لنفسه أن يكون شاعراً، ولقد وصف حاله فى إحدى مدائحه لكافور فقال:

وبى ما يذودُ الشعر عنى أقله .:. ولكن قلبى يا ابنة القوم قُلَّبُ[1]

وربما كان أصدق وصف وصف به نفسه قوله مخاطبا كافور:

فارم بى ما أردت منّى فإنىّ .:. أسدُ القلب آدمىٌّ الرواء
وفؤادى من الملوك وإن كا .:. ن لسانى يُرى من الشعراء[2]

ومن قبل أشار الأستاذ شاكر إلى هذه السمة فى شخصية المتنبى حين قال: «أنا لا أشك، ولاتشكنّ أنت فى أن أبا الطيب قد أثار كثيراً من الجدل فى الأدب والسياسة، وتمرس بالناس، وتمرسوا به، وأخذ وأعطى، وناقش وجادل، وذهب مذهبا فى تناول الآراء والأفعال والأحداث التى وقعت فى الدولة العربية»[3].

ومرة ثانية يدور حول السمة نفسها حين يتحدث عن علاقته بسيف الدولة فيقول: «إن تقديم سيف الدولة أبا الطيب على سائر شعرائه المستظلين بظله، والمبتدرين فى طاعته وخدمته لم يكن من أجل الشعر وحده وحسب بل للذى بلاه سيف الدولة من آراء أبى الطيّب وأفكاره، وعواطفه فى الأمور

(١) الديوان بشرح البرقوقى، جـ١، ص ٣٠٤.
(٢) الديوان بشرح البرقوقى، جـ١، ص ١٥٩.
(٣) المتنبى السفر الأول، ص ١٧٤.

السياسية التى كان يسعى فى تحقيقها، وإتمامها، والقيام عليها بسيفه وخيله ورجله ورجاله المحنكين من ذوى الدهاء والخبرة والمعرفة والعلم»[1].

ومن هنا ينبغى أن نقدر خطورة أبى الطيب، وأن نتدبر تدبراً عميقا مرامى حركته، ومقاصد صلاته بالرجال فهو - فى ظننا - كان يقيم حركته على حساب دقيق، ولايخطو إلى مكان أو إلى شخص إلا على أساس من موازنة محسوبة مدروسة، وإذا كان الأمر كذلك فينبغى ألا ننظر نظرة عابرة للظهور الأول له فى الأوساط الإخشيدية بالشام، والذى كان فى حدود سنة ٣٢٩هـ واستمر بعد هذا التاريخ سبع سنوات تنتهى باتصاله بسيف الدولة سنة ٣٣٦هـ، ولعله فى أثناء ذلك دخل مصر، ومن هنا أتى خبر زورته الأولى لمصر فى سنة ٣٣٥هـ الذى رواه الربعى ثم ابن العديم ثم المقريزى.

أما ظهوره فى الأوساط الإخشيدية سنة ٣٢٩هـ فهذا ما تثبته مدائحه لمحمد بن مساور الرومى إذ مدحه بقصيدتين الأولى هى الحائية:

جللا كما بى فليك التبريح ∴ أغذاء ذا الرشأ الأغن الشيح[2]

وأمات الثانية فهى الذالية:

أمساور أم قرن شمس هذا .. أم ليث غاب يقدم الأستاذا[3]

وهذه القصيدة الثانية هى التى تحدد لنا زمن ظهور أبى الطيب فى أوساط الإخشيدين بالشام إذ فيها يشير إلى انتصار مساور على «ابن يزداذ» بقوله:

هبك ابن يزداذ حطمت وصحبه ∴ أترى الورى أضحوا بنى يزداذا
غادرت أوجههم بحيث لقيتهم ∴ أقفاءهم وكبودهم أفلاذا

(١) المتنبى السفر الأول، ص ٢٥٧.
(٢) الديوان بشرح البرقوقى، جـ١، ص ٣٦٥.
(٣) نفسه، جـ٢، ص ١٨٥.

والمعروف أن «ابن يزداذ» هذا كان والى «حلب» من قبل ابن رائق خصم الإخشيديين، والمعروف أيضا أن المعركة التى أشار إليها المتنبى كانت لاسترداد «حلب» من ابن رائق، وكان على رأسها «كافور» «ومساور بن محمد» ممدوح المتنبى هذا، وقد جرت هذه المعركة فى حدود سنة ٣٢٩هـ[١].

ومستبعد أن يكون المتنبى قال هذه القصيدة وهو لما يزل عند بدر بن عمار إذا المعروف أن بدر بن عمار كان من رجال ابن رائق، فكيف يمدح المتنبى رجلا من خصوم بدر وهو فى حماه؟![٢].

وخلال هذه السنوات السبع التى قضاها المتنبى فى أوساط الإخشيديين بالشام اتصل بعديد من رجالهم لعل أبرزهم محمد بن سيار بن مكرم التميمى، وأبو محمد الحسن بن عبيد الله بن طغج، والشريف طاهر بن الحسين العلوى، بل قيل: إنه اتصل بالإخشيد نفسه، ودخل مجلسه فى دمشق، ولما مات رثاه بقصيدة حفظ لنا الصبح المنبى بعض أبياتها[٣].

وقد لايهمنا أن نسأل كيف عقد المتنبى صلاته بالبلاط الإخشيدى

ذلك لأن المتنبى لن يعدم الوسيلة إذا ما أراد، ولكن السؤال الحرىّ بالإجابة: ما ظهور المتنبى فى أوساط الإخشيديين فى هذا التوقيت بالذات؟! وما أهدافه من وراء هذه الصلات التى عقدها بعديد من رجالاتهم؟!

وللإجابة عن هذا لابد أن نلمح إلى أن لقاء المتنبى بسيف الدولة سنة

(١) الكامل لابن الأثير أحداث سنة ٣٢٩.

(٢) يرى الأستاذ شاكر أن المتنبى نظم هذه القصيدة وهو لما يزل فى طويته بصحبة بدر بن عمار وهذا ما استبعدناه.

(٣) الصبح المنبى، ص ١١٢.

٣٣٦هـ لم يكن بداية معرفة المتنبى بسيف الدولة، فقد سبق أن تعرف المتنبى إلى سيف الدولة سنة ٣٢١هـ في رأس عين من أرض الموصل، ومدحه إذ ذاك بقصيدة، ولنا أن نقدر أن صداقة حميمة جمعت بينهما مذ ذاك[١]، ولانستبعد أن يكون اتفاق على مشروع سياسيّ قد جميع بينهما، ولعل ذلك هو ما أشار إليه المتنبى بكلمة (الوعد) فى قوله:

كل عـــام أراك للروم غـــاز ∴ فمتى (الوعد) أن يكون القفول

وفى وقوف الأستاذ شاكر عند كلمة (الوعد) وتفسيرها ما يغنينا عن التوضيح[٢].

وإذا صح ذلك – وهو فى نظرنا صحيح – كان لنا ألا نستبعد أن المتنبى كان على علم بمخطط حمدانى للتخلص من ابن رائق، وكان على علم – أيضا – بتوجهات سيف الدولة لإقامة دولة حمدانية فى الشام تكون منطلقا لمشروعهما السياسى المشترك. وإذن فليس من باب المصادفة أن يتخلص بنو حمدان من ابن رائق سنة ٣٣٠هـ أى عقب ظهور المتنبى فى أوساط الإخشيديين بعام واحد[٣].

ومن ناحية أخرى لم يكن خافيا على المتنبى الوضع القلق لدولة الإخشيد إذ باتت متأرجحة بين الشرق والغرب، بين الولاء لبنى العباس وبين الولاء للفاطميين، وقد فكر الإخشيد غير مرة أن يقطع الخطبة لبنى العباسى ويعلن خضوعه للفاطميين[٤]، ولو تم ذلك لكان أكبر خطر يتهدد مشروع المتنبى وصديقه سيف الدولة.

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى كتاب المتنبى للشيخ شاكر السفر الأول، ص ٩٣ وما بعدها.

(٢) المتنبى، السفر الأول، ص ٢٢٠.

(٣) مصر فى عصر الإخشيديين، ص ٨٥.

(٤) مصر فى عصر الإخشيديين، ص ٨٢.

ولم يكن خافيا على المتنبى أيضا أن دولة الإخشيد – فى الوقت الذى ظهر فيه فى أوساطها تمر بمنعطف خطير، فالإخشيد أشرف على النهاية، وتفاقم مرضه، وزادت نوبات الصرع التى تعتريه[1]، والبيت الإخشيدى بعده – إذا أزيح كافور – بيت هش فولدا الإخشيد «أنوجور» و «على» صبيّان لايقويان على شئ، وليس ثمّ إلا هذا الشاب أبو محمد الحسن بن عبيد الله بن طغج الذى لايجاوز العشرين، ومن الممكن احتواؤه.

ولابد أن المتنبى خاف أن يسبق الفاطميون للهيمنة على هذا البيت أو الإطاحة به، ومن ثم كان ظهوره فى أوساط الإخشيديين فى هذا التاريخ ليحرث الأرض ويمهدها بين يدى سيف الدولة، ولانظن أن شيئا كان يؤرق المتنبى إذ ذاك كما يؤرقه وجود «كافور».

ومن اليسير بعد ذلك أن تدرك أن الفاطميين أحسوا خطورة المتنبى، ورأوا أنه يفسد عليهم كل خططهم فى دخول مصر، ومن ثمّ حاولوا التخلص منه فأرصدوا له فى كفر عاقب، وهذا قول المتنبى:

أتانى وعيد الأدعياء وأنهم ∴ أعدوا لى السودان فى كفر عاقب

ولو صدقوا فى جدهم لحذرتهم ∴ فهل فىّ وحدى قولهم غير كاذب

ولعل البيت الثانى يشير إلى أن الفاطميين هم الذين كانوا وراء هذه المؤامرة، إذ هم المتهمون بادعاء نسبهم إلى على.

* * *

وإذ استقامت لنا الصورة على هذا النحو كان لنا أن نفهم سر اتصال أبى الطيّب بمساور الرومى، وبمحمد بن سيار التميمى، فهما قائدان من قواد

(١) مصر فى عصر الإخشيديين، ص ٨٢.

الإخشيد مرموقان، وتألف مثل هذين القائدين أمر له خطورته، وله ضرورته فيما يعمل له أبو الطيب.

ولاشئ يستحق التوقف فى مديح أبى الطيّب لمساور، إن هو إلا مديح عادى ، ربما لم يقصد أبو الطيب من ورائه سوى تألف هذا القائد واحتوائه.

أما ما قاله أبو الطيب فى مديح محمد بن سيار ففيه أشياء تلفتنا، وتدفعنا إلى التوقف، ولعل أبا الطيب كان يرجو شيئا من وراء محمد هذا، فهو - فيما قيل - كان بارعاً فى رمى النشاب، وإلى ذلك أشار أبو الطيب بقوله:

□ وقـــالوا: ذاك أرمى من رأينا ∴ فقلت: رأيتم الغرض القريبا[1]

□ يريك النزع بين القـوس منه ∴ وبين رميّه الهدف اللهيبا[2]

وإذا كان الأمر كذلك فرمية من هذا القائد كفيلة بإزاحة «كافور» ذاك الذى يقف حجر عثرة أمام المتنبى، ولانستبعد أن يكون المتنبى أوعز إلى محمد بن سيار بشئ من هذا، ففى القصيدة البائية التى مدحه بها محاولة لعطفه إلى القضية التى كرس لها المتنبى عمره، إذ يتحدث المتنبى عن معاندة الزمان له، وذنوبه التى لايحصيها عد، ولايتحدث المتنبى هذا الحديث إلا لممدوح أنس له، ورجا من ورائه شيئا، يقول:

كـأن الجـو قـاسى مـا أقـاسى ∴ فـصـار سـواده فـيـه شـحـوبا

كـأن دجـاه يجذبهـا سـهـادى ∴ فليس تغـيب إلا أن يغـيـبا

أقلب فـيـه أجـفـانى كـأنى ∴ أعـــدّ به على الدهر الذنوبا

(١) الديوان، جـ١، ص ٢٦٩.

(٢) الديوان، جـ١، ص ٢٧٠.

ثم يعرض بمقصده لصاحبه تعريضاً:

وما موت بأبعض من حياة ∴ أرى لهمُ معى فيها نصيبا
عرفت نوائب الحدثان حتى ∴ لو انتسبت لكنت بها نقيبا

ثم يحاول أن يثير فيه النخوة العربية، فيذكر له آباءه وكيف سادوا، ونالوا ما اشتهوا بالحزم، ولعل فى هذا تحريضا خفيا على كافور:

ألست ابن الألى سعدوا وسادوا ∴ ولم يلدوا امرءا إلا نجيبا
ونالوا ما اشتهوا بالحزم هونا ∴ وصادَ الوحشَ نملُهم دبيبا[1]

وإذا كان مدح المتنبى هذا لابن سيار تم فى حدود سنة ٣٣٥هـ كما قدر الأستاذ شاكر أو قبلها بقليل فيكون المتنبى قد اختار توقيتا دقيقا لعقد صلته بابن سيار، ومديحه له إذ كان هذا فى أعقاب موت الإخشيد، واستئثار «كافور» بالسلطة، ووقوفه حاميا للنظام الإخشيدى.

غير أننا نستشعر أن ابن سيار خيب رجاء المتنبى، وخذله فيما عقد عليه من آمال فى التخلص من «كافور»، ولنا أن نتوقع أن رجلا مثل «كافور» لم يكن ليغيب عنه سعى المتنبى للإطاحة به، ولابد أنه تدارك الأمر فسعى على نحو أو آخر للإيقاع بين المتنبى وصاحبه، ولابدّ - ايضا - ان المتنبى صدم فى صاحبه صدمة شديدة كانت - فيما نرى - وراء هذه الأبيات التى تقذف بها فى وجه ابن سيار فى مقدمة مدحته الدالية له، إذ يشعر صاحبه أنه فى غنى عن أمثاله، وأنه إن تخاذل عنه فهناك من الأنصار من سيعيد إليه حقه، ومثل هذا القول لايبدأ به مديح:

سأطلب حقى بالقنا ومشايخ ∴ كأنهم من طول ما التثموا مردُ
ثقالٌ إذا لاقوا، خفافٌ إذا دُعُوا ∴ كثيرٌ إذا شَدُّوا، قليل إذا عُدُّوا

(١) انظر القصيدة كاملة بالديوان، جـ١، ص ٢٦٤ وما بعدها.

ثم يردف ذلك بقوله:

أذم إلى هذا الزمـــان أهيله ∴ فأعلمهم فدم، وأحزمهم وغدُ
وأكرمهم كلب، وأبصرهم عمٍ ∴ وأسهدهم فهدٌ، وأشجعهم قرد
ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى ∴ عدوا له ما من صداقته بدٌّ

وهذا القول وإن اتخذ صيغة العموم فإن المقصود به - فى رأينا - ابن سيار، وهو يقلب أى مديح بعده إلى هجاء، وهب أبا الطيب مدح صاحبه بعد هذا القول بكل صفات الكرم والحزم والشجاعة أفلا يكون داخلا فى إطار قوله «وأكرمهم كلب» وقوله «وأعلمهم فدم» وقوله «وأشجعهم قرد» ؟!

ثم يمضى بعد ذلك ملوحا بغفلة صاحبه، وغبائه، وسماعه للخصوم فيقول:

وأكبر نفسى عن جزاء بغيبة ∴ وكل اغتياب جهد من ماله جهد
وأرحم أقواما من العىِّ والغبا ∴ وأعْذِرُ فى بغضى لأنهم ضد

ثم يقذف صاحبه ببيت آخر يلوح فيه بعدم فطنته، وجواز الخديعة عليه إذ يقول:

بنفسى الذى لايزدهى بخديعة ∴ وإن كثرت فيها الذرائع والقصد[1]

والخروج من الخصوص إلى العموم أسلوب أتقنه المتنبى وتمرس به، وغالبا ما يلجأ إليه إذا أراد أن يبطن مدحه بالهجاء، أو أن يبث سخريته من وراء غلالة شفينة من المديح.

* * *

(١) انظر القصيدة كاملة بالديوان، جـ٢، ص ١٦٩ وما بعدها.

ويتاح للمتنبى فى هذه الأثناء أن يتصل بالأمير إبى محمد الحسن بن عبيد الله بن طغج، ونقدر أن هذا الاتصال بدأ بعد موت الإخشيد، ومعروف أن وفاة الإخشيد كانت فى ذى الحجة من سنة ٣٣٤ هـ[١].

ونقول الروايات: إن أبا الطيب كان يتمنع على هذا الأمير الإخشيدى وإنه لم يذهب إليه إلا بعد أن كثرت مراسلة الأمير له، وإن أبا الطيب كتب القصيدة الميمية التى مدحه بها ورسول الأمير ينتظر بالباب، وإنه خرج بها فى يده لم تجف إلى آخر ذلك مما ينمقه الرواة لإثبات تعالى المتنبى على الملوك والأمراء[٢].

ونظرة إلى مدحة المتنبى لابن طغج تثبت وهن مازيف رواة الأخبار، فليست من الشعر الذى يكتب لساعته أو يرتجل ارتجالا إنما هى نتاج إنضاج للفكر وتلقيح، ومطال للقول وتنقيح.

كذلك لايستقيم تمنع المتنبى على ابن طغج فى البداية، وملازمته له التى بعثت مخالطة تامة للأمير فى روحاته وغذواته، وفى مجالس أنسه وشرابه، والتى رأينا فيها المتنبى حريصا على إرضاء أميره ما استطاع حتى ولو كان هذا الإرضاء فى أبيات مرجعه يلعبها بين يديه، يستجيز بنثره أو إبانة نادرة، ولو أن المتنبى ذهب إلى الأمير متمنعا كما يقول الرواة لاكتفى بالمديح ثم فارقه فراقا جميلا أو على الأقل لم يلازمه مثل هذه الملازمة.

وعندنا أن هذا اللقاء كان مخططا له من قبل أبى الطيّب أن يتم، وفى هذا الوقت بالذات، فبعد موت الإخشيد حدث ما يشبه الفتنة، وامتدت أعناق كثير من امراء البيت الإخشيدى تتطلع لخلافته، ولم يكن هناك إجماع على

---

(١) مصر فى عصر الإخشيديين، ص ٩٣.

(٢) انظر مقدمة القصيدة فى شرح ديوان أبى الطيب للعمرى، جـ٢، ص ٣٩٣، وانظر كذلك الصبح المنبى، ص ٢٣٢.

ابنه «نوجور» وربما طمح إلى خلافة الإخشيد أخوه أبو المظفر الحسن بن طغج، وربما طمح أيضا هذا الأمير الشاب الذى سعى إليه المتنبى، وقد صور ابن طباطبا هذا الصراع على خلافة الإخشيد أصدق تصوير حين قال:

مات إخشيدنا فها نحن فى ∴ أمر مريج وكل كف تمد
كلكم طالب بجد وحرص ∴ إنما الشأن أن يوافق جَدُّ
يا ولاة الأمور إن لم تشيبوا ∴ لانتظام فقد تناثر عقد(١)

ولاشك لدينا أن المتنبى كان قد عرك كل الشخصيات الطامحة، وقد وقع اختياره على هذا الشاب الذى لم يكد يجاوز العشرين من عمره، والذى ليس لديه من الخبرة والحنكة ما يثقل جموح الشباب وحماسه، ومثل هذا الشاب قد يكون - إذا نفخ فى جذوة طموحه وجماحه - مطيّة توصل المتنبى إلى مآربه.

ثم هناك سبب آخر أقوى هو أن هذا الأمير ارتبط مع سيف الدولة بصلة مصاهرة بواقع الصلح الذى تم بين بنى حمدان والإخشيد فى ربيع الأول سنة ٣٣٤هـ، فقد تزوج سيف الدولة من أخته فاطمة، وإلى هذه المصاهرة أشار أبو فراس الحمدانى فى قوله:

فلما رأى الإخشيد ما قد أظله ∴ تلافاه يثنى غربه ويكاسر
رأى الصهر والرسل الذى هو عاقد ∴ ينال به ما لاتنال العساكر(٢)

ولعل المتنبى كان يرجو من وراء اتصاله بهذا الأمير أن يحدث - على الأقل - انشقاقا فى البيت الإخشيدى يمكن سيف الدولة من اقتطاع الجزء

(١) المغرب لابن سعيد، ص ٥٠.
(٢) ديوان أبى فراس الحمدانى، جـ٢، ص ١١٧.

المتبقى من الشام، والذى يرجح هذا لدينا ذلك التزامن بين اتصال المتنبى بهذا الأمير الإخشيدى، وبين دخول سيف الدولة دمشق عقب وفاة الإخشيد، والغريب بعد ذلك أن يعود الطرفان إلى الاتفاق القديم بعد مواجهة عسكرية سنة ٣٣٦هـ[1]، وهى السنة نفسها التى ترك فيها المتنبى أميره الإخشيدى بالرملة متجها إلى سيف الدولة، فهل معنى ذلك أنه أيس من هذا الأمير، وأن مهمته معه فشلت، أو أنه رأى أن الأمر لم يحن بعد وبخاصة فى وجود رجل يقظ قوىّ مثل كافور.

وعلى أى حال فقد أثمرت علاقة المتنبى بهذا الأمير الإخشيدى قصيدة ومجموعة من الأبيات المرتجلة، ولن نقف عند الأبيات المرتجلة فهى غالبا ما تكون من وحى اللحظة، وهى - كما أسلفنا - مقيدة بحادثة أو نادرة ولاتعنى فى النهاية إلا إرضاء الأمير والتودد له.

أما وقوفنا فسيكون مع القصيدة لما لها من أهمية فيما نحن آخذون فيه من إعادة بناء صورة هذه المرحلة من حياة المتنبى، وتبدأ القصيدة بمقطع غزلى قصير يشير فيه المتنبى إلى حاله إزاء جمال اللواتى برزن له، فشدّه ولم يدر ماذا يفعل فهو فى ذهول يفقده السيطرة على فعله وقوله، ثم يبين أن ما حل بالقلوب كأنه انتقل إلى الأبل فوقفت فى المكان لاتريد أن تبرح، ثم يسير إلى منعة ديار هؤلاء الجميلات، ورقة أجسامهن، وإلى ما يتقلدن من در يشبه أسنانهن حتى لكأن التراقى موشحة بمباسمهن:

أنا لائمى إن كنتُ وقت اللوائم ∴ علمت بما بى بين تلك المعالم[2]

ولكننى مما شدهت متيم ∴ كسال، وقلبى بائح مثل كاتم

---

(١) مصر فى عصر الإخشيديين، ص ٣٥٤.

(٢) القصيدة كاملة بالديوان، جـ٤، ص ٢٣٦ ومابعدها.

وقفنا كأنا كلّ وجد قلوبنا ∴ تمكن من أذوادنا فى القوائم
ودسنا بأخفاف المطى ترابها ∴ فلازلت استشفى بلثم المناسم
ديار اللواتى دارهن عزيزة ∴ بطول القنا يحفظن لا بالتمائم
ويبسمن عن در تقلدن مثله ∴ كأن التراقى وشحت بالمباسم

وما هؤلاء الجميلات اللاتى برزن للشاعر إلا تجسيد لأمانيه التى تبرجت له إذ ذاك، وما هذه المنعة التى فيها ديارهن - فيما نظن - إلا تصوير رامز للمخاطر التى يستشعرها ويتوقعها، ومن هنا لانجد فجوة أو نقلة حينما يقول الشاعر بعد هذه الأبيات مباشرة:

فما لى وللدنيا طلابى نجومها ∴ ومسعاى منها فى شدوق الأراقم

كل ما هنالك أن الشاعر عدل عن الرمز إلى المباشرة فعبر تصريحا عما كان يعبر عنه تلميحاً.

ويمضى المتنبى - بعد ذلك - وكأنه يحدث نفسه، ولكنه - فى الواقع - يوجه القول إلى الأمير، فعدوله عن ضمير المتكلم إلى ضمير الخطاب له دلالته التى لاتخفى على قارئ، يقول:

من الحلم أن تستعمل الجهل دونه ∴ إذا اتسعت فى الحلم طرق المظالم
وأن ترد الماء الذى شطره دم ∴ فتسقى إذا لم يسق من لم يزاحم
ومن عرف الأيام معرفتى بها ∴ وبالناس روّى رمحه غير راحم
فليس بمرحوم إذا ظفروا به ∴ ولا فى الردى الجارى عليهم بآثم

إذا تفاقم الظلم فالسبيل فى مواجهته ظلم مثله، ومواجهة الظلم بالظلم هى الحلم بعينه، ومن الحلم أيضا أن تزاحم على حقك، وأن ترد الماء الذى امتزج بدماء المتدافعين إليه إذا لم تكن هناك وسيلة لوروده، غير المزاحمة إليه،

وخوض الدم دونه، إن الدنيا لاتدين إلا لقوى، وإن الناس دأبهم الشر، ومن عرف الدنيا كما أعرفها وخبر الناس كما خبرتهم لم تأخذه بالناس رحمة أو شفقة، وروى من دمهم رمحه، وليس عليه فى قلتهم إثم، لأنهم إذا ظفروا به لن يرحموه.

وهذه الأبيات تحمل فلسفة المتنبى فى الحياة والناس ولاريب، ولكن ما حديث المتنبى عن فلسفته هذه لممدوحه هذا الأمير الشاب، وفى هذا التوقيت بالذات الذى تطلعت فيه عيون أمراء البيت الإخشيدى لكرسىّ الحكم؟!

ألا ترى معى أن هذه الأبيات تحمل تحريضا واضحا على المزاحمة على السلطان، وعلى ضرب المنافسين بلا رحمة؟!

ويمضى المُتنبى بعد ذلك فى مديحه فى نغم عادىّ مألوف دائراً حول صفات المديح المألوفة، ولكنه بين الفينة والفينة يدس فى ثنايا القول، ما يؤجج فى أميره غرور الشباب، وما يشعره أنه هو الأعلى والأرفع، وأن من يعرفه لابد أن ينفض يديه من الناس كما ينفض المسافر زاده الجاف حينما يبلغ قصده:

كريم نفضت الناس لما بلغته ∴ كأنهم ما جفّ من زاد قادم

كذلك لاينسى المتنبى أن يشعر الأمير بأن هناك من يتعذب بحسده، وليس له من راحة إلا الموت لأن حياتهم موت متكرر لما هم فيه من عناء الحسد والذلة والخوف:

بلا الله حسّاد الأمير بحلمه ∴ وأجلسه منهم مكان العمائم

فإن لهم فى سرعة الموت راحة ∴ وإن لهم فى العيش حزّ الغلاصم

ولسنا ندرى من هم أولئك الحساد الذين يتحدث عنهم المتنبى، وفى ظنتا

أن المتنبى أوهم أميره بأن له حسادا وكارهين يتمنون له من الشر ما يتمنون، ولايريدون له علوا عليهم، ولذا يدعو المتنبى لأميره أن يكبت هؤلاء الحساد، وأن يجلس منهم مكان العمائم.

وهذه القصيدة - لاشك - تدل على تمرس المتنبى بالناس، وعلى خبرته بمواطن الضعف فى النفوس، وعلى معرفته ماذا يقول، وعلى أى وتر يضرب.

ولنا أن نتخيل الآن، وقد أعطتنا هذه القصيدة بعض الإشارات والمفاتيح، لنا أن نتخيل ما كان يدور بين المتنبى وهذا الأمير فى المجالس العديدة التى جمعت بينهما، وفى ظننا أن المتنبى لم يفوت فرصة يوغر بها صدره على كافور، مخيلا له بهاء السلطان، وعظمة الملك، مذكيا فيه حماس الشباب واندفاعاهم.

وإذا كان المتنبى لم يفلح فى مسعاه لتأليب هذا الأمير الإخشيدى، فإن جهده لم يذهب أدراج الرياح، كل ما هنالك أن بذرة الشقاق التى بذرها تأخرت فى النماء، ولم تؤت بالثمرة إلا بعد فوات الأوان، إذ خرج هذا الأمير سنة ٣٥٧هـ على إجماع البيت الإخشيدى، وأخذ البيعة لنفسه بعد موت كافور، واستولى على ما كان لكافور من أموال فى الرملة[1]، ولكن هيهات!!

لقد قتل المتنبى، وعجز سيف الدولة، وبدأت مصر كلها تتذبذب لتسقط فى أيدى الفاطميين.

* * *

ومدح المتنبى فى مقامه فى الرملة الشريف أبا القاسم طاهر بن الحسن العلوى، وواضح أنه كان فى ريبة من أمر هذا الشريف، فقد تمنع عليه زمنا،

---

(١) مصر فى عصر الإخشيديين، ص ١٠١.

ولم يمدحه - فيما يقال - إلا بعد أن توسل إليه الأمير أبو محمد بن طغج، وقال له: قد كنت عزمت على أن أسألك فيّ قصيدة أخرى تعملها فاجعلها في أبي القاسم، وضمن عنه مئات الدنانير.

وصور الرواة شدة احتفاء هذا الشريف بالمتنبي إذ أجلسه في المرتبة التي كان قاعدا فيها، وجلس بين يديه، وقال أحد الرواة: «ما رأيت ولا سمعت في خبر أن شاعراً أجلس الممدوح بين يديه مستمعا لمدحه غير أبي الطيّب»[1].

واحتفاء هذا الشريف العلوى بالمتنبي مثل هذا الاحتفاء دليل على أنه يعرف مكانه من الشجرة العلوية، وقبول المتنبي من ناحية أخرى أن يجلس هذا الشريف بين يديه مستمعا دليل آخر.

ومديح المتنبي لهذا الرشيف يشف - كما أسلفنا - عن كثير من الريبة، ومقدمة القصيدة تشي بكثير من النفور والكراهية، ويكفي أن المتنبي يتحدث فيها عن صباح مفقود، وليل مدلهم لا آخر له، ومقلة لاترى إلا الظلام:

أغيدوا صباحي فهو عند الكواعب ∴ وردوا رقادي فهو لحظ الحبائب[2]

فإن نهاري ليلة مدلهمة ∴ على مقلة من بعدكم في غياهب

بعيدة ما بين الجفون كأنما ∴ عقدتم أعالي كل هدب بحاجب

ثم يردف ذلك بحديث عن معاندة الدهر له، وخبث صحبته:

وأحسب أني لو هويت فراقكم ∴ لفارقته والدهر أخبث صاحب

ثم يتبع ذلك بيته العجيب:

---

(1) انظر وصف هذا اللقاء في الصبح المنبي، ص ٣٣٢، وانظر كذلك شرح ديوان أبي الطيب للعكبري، جـ٢، ص ٤٣٠.

(2) انظر الديوان، جـ١، ص ٢٧٤ وما بعدها.

فيا ليت ما بينى وبين أحبتى ∴ من البعد ما بينى وبين المصائب

إنه يتمنى أن يكون أحبته منه فى قرب المصائب التى تلازمه ولا تريد فراقه، فهل مثل هذا يقال فى بداية مديح؟! ألا يشعر هذا البيت بأن هذا الشريف الذى اضطر المتنبى إلى القرب منه هو إحدى هذه المصائب؟!

ويأتى بعد ذلك حديث لصاحبته فيه سخرية منها، وفيه ما يشبه التهديد والوعيد:

تخوفنى دون الذى أمرت به ∴ ولم تدر أن العار شر العواقب
ولابد من يوم أغر محجل ∴ يطول استماعى بعده للنوادب
يهون على مثلى إذا رام حاجة ∴ وقوع العوالى دونها والقواضب
إليك فإنى لست ممن إذا اتقى ∴ عضاض الأفاعى نام فوق العقارب

وما نظن هذا القول إلا موجها لأبى القاسم نفسه، وربما حاول بطريقة أو بأخرى أن يرجف إلى المتنبى بما يتهدده، ولذلك يردف المتنبى ذلك بحديث كفر عاقب:

أتانى وعيد الأدعياء وأنهم ∴ أعدوا لى السودان فى كفر عاقب
ولو صدقوا فى جدهم لحذرتهم ∴ فهل فىَّ وحدى قولهم غير كاذب

ونسأل: ما حديث المتنبى عن كفر عاقب إلى هذا الشريف العلوى لو لم تكن لهذا الشريف صلة به، ولو لم يكن ضالعا فى هذه المؤامرة التى ترصدت المتنبى.

ويمضى المتنبى وهو لايفتأ يغمز هذا الشريف بين الحين والحين، وهذا أسلوب عرفناه للمتنبى وألفناه، فانظر إليه يبين له الصورة المثلى التى ينبغى أن يكون عليها الشريف، وأن القرابة فعل لا قول:

إذا لم تكن نفس النسيب كأصله ∴ فماذا الذى يغنى كرام المناصب

وما قربت أشباه قوم أباعد ∴ ولابعدت أشباه قوم أقارب

وانظر أيضا إلى هذه السخرية يدسها فى ثنايا المديح:

وحق له أن يسبق الناس جالسا ∴ ويدرك ما لم يدركوا غير طالب

أليس فى ذلك ما يصم بالعجز، ودنو الهمة؟! أليس فى هذا البيت ما يشعر بأن المتنبى يضع هذا الشريف ضمن طائفة من البشر يزدريهم، ويزدرى منطقهم، لقد آمن المتنبى بالقوة، وبالسيف وسيلة لتحقيق المطالب، وقد مر بنا آنفا قوله:

وأن ترد الماء الذى شطره دم ∴ فتسقى إذا لم يسق من لم يزاحم

فما باله يجعل صاحبه ممن يسبقون الناس جالسين، ويدركون ما لم يطلبوا؟!

وفى ظننا أن ريبة المتنبى فى هذا الشريف كان لها ما يبررها، إذ كان يشعر أنه رجل من رجال كافور، ويحدثنا التاريخ عن الشريف الحسن بن طاهر الذى كان مستشارا للإخشيد، وكانت له مساعيه فى إقرار الصلح بين الإخشيديين والحمدانيين، ثم كان له مساعيه أيضا فى إقرار نظام الحكم بعد الإخشيد الذى يقضى بوصاية كافور[1].

وفى ظننا أن الحسن بن طاهر هو نفسه طاهر بن الحسن الذى مدحه المتنبى وحدث قلب فى اسمه عند بعض الرواة.

وإذا سلم لنا ذلك كان لنا أن ندرك بواعث ريبة المتنبى ونفوره من هذا الشريف.

---

(١) انظر مصر فى عصر الإخشيديين، ص ٨١.

على أن هناك دوائر علوية أخرى كانت فى الرملة، ولابد أن المتنبى اتصل بهما، ومنهما قبيلة بنى الجراح، وهى قبيلة من طيئ ذات ميول علوية مناهضة للفاطميين، وقد اضطلعت - فيما بعد - بدور خطير ضد الحكم الفاطمي فى عهد الحاكم بأمر الله حينما حدثت فتنة آل المغربى، وكان من الشعراء الذين التصقوا بهذه القبيلة أبو الحسن التهامى، وكان يقتفى أثر المتنبى فى فنه، وربما فى حياته، وقد مات فى سجون الفاطميين[1].

ونحن إذ نلمح إلى هذا فيما عرفناه من شخصية المتنبى وأهدافه، وليس بشرط - بعد ذلك - أن نقع على شعر يثبت صلة المتنبى ببنى الجراح، فلم يكن الشعر كما أشرنا كل وسائل المتنبى.

* * *

(١) انظر أخبار هذه القبيلة فى كتاب الوزير المغربى للدكتور إحسان عباس ص٣٩، ومابعدها وكذلك فى اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا فى أخبار متفرقة.

هل كان «كافور» غافلا عن كل هذا الذى يحوكه المتنبى فى الرملة وفى أوساط الإخشيديين بالشام ؟! هذا أمر مستبعد لما نعرفه من دهاء كافور، ومن تمرسه بسياسة التجسس على خصومه ومنافسيه، ولذا فنحن على ثقة من أن عيون كافور كانت متعلقة بالمتنبى ليل نهار، تنقل كل نأمة، وتسجل كل حركة، إذن فلماذا ترك «كافور» المتنبى كل هذه المدة يحوك ما يحوك، ويدبر ما يدبر ؟!

ودراسة شخصية كافور تعيننا على الإجابة عن هذا، فكافور كان يفضل أن يخنق خصومه بخيوط من حرير، كان يغدق عليهم ويتغافل عنهم أو يشعرهم بذلك، ويصبر عليهم حتى يأمنوا ويطمئنوا، وهو فى أثناء ذلك كله يراقبهم مراقبة دقيقة، ويدس عليهم من لو استطاع شاركهم فى أحلام نومهم، وراقب ما يخامر عقولهم، وما تختلج به نفوسهم، ثم إذا جاءت الفرصة تخلص منهم بطريقة هادئة، ثم تظاهر بالحزن عليهم والجزع، ولعل أقوى دليل على ذلك ما فعله بولدى الإخشيد واحداً بعد الآخر، أغدق عليهما، ومدّ لهما [illegible] لهما النعش، وحمل جثمانيهما فى موكب مهيب دامع إلى حيث وارآهما فى ثرى القدس.

وعلى هذا فلنا أن نستشف ما كان يجرى بذهن كافور تجاه المتنبى، لقد أراد أن يحاصره فى الرملة، وأن يتمهل عليه حتى ينسج حوله خيوطه العنكبية التى لا يكون له منها خلاص إلا بالموت، وهو إذ يفعل ذلك يضرب غير عصفور بحجر، فهو أولا يتخلص من عدو خطير يريد أن يقوض دولته، وهو ثانيا يقدم بهذا الصنيع يدا عند الفاطميين الذين يهددون دولته من الغرب، وعند القرامطة الذين يهددونها من الشرق، وعند حكام بغداد الذين يدركون تمام الإدراك نوايا المتنبى تجاههم.

ولعل «كافور» كان يقدر للمتنبي بقاء أطول في الرملة فأرجأ التخلص منه، ولكن المتنبي يفاجئه بعزمه على الرحيل إلى بني حمدان، لذلك لم يكن هناك بد من إعاقته عن عزمه، ووضع العقبات أمامه حتى تصل خطة «كافور» إلى غايتها.

وما نظن هذا المدعوّ «إسحق بن كيغلغ» فعل ما فعل إلا بأمر من «كافور»، وما نظن طلبه مدحة من المتنبي إلا تكئة يتكئ عليها لتعويق المتنبي، وحبسه في دائرة النفوذ الإخشيديّ حتى يصنع سيده ما هو صانع به.

ولا ريب أن المتنبي أدرك ما هو مراد به، وأدرك أن القوم يأتمرون به، ومن هنا كان رد فعله العنيف الذي نجده فيما بين أيدينا من هجائه «لابن كيغلغ».

ولقد عهدنا المتنبي إذا أحس بالخطر قذف شعره بحمم أشبه بالحمم البركانية، وعلى قدر الخطر تكون شدة هذه الحمم وضراوتها، رأينا ذلك حينما أحس بما يحوكه له ابن كروّس عند بدر بن عمار، فقذفه بإحدى حممه قائلا:

فيا ابن كروّس يا نصف أعمى ∴ وإن تفخر فيا نصف البصير
تعادينا لأنا غير لكن ∴ وتبغضنا لأنا غير عور
فلو كنت امرأ يهجى هجونا ∴ ولكن ضاق فتر عن مسير[1]

وربما كان خطر ابن كروّس خطراً محدوداً، فإنه لم يقصد غير إفساد علاقة المتنبي ببدر بن عمار، فما ظنك بـ «ابن كيغلغ» الذى أراد أن يلف حبل الموت حول رقبته؟! هنا لابد أن تتحول غضبة المتنبي إلى كسف صاعقة، ولابد أن ينطلق غير عابئ مجرداً عدوه من كل معاني الرجولة

(١) الديوان، جـ٢، ص ٢٤٨.

والشرف والنخوة، ولابد أن يتجاوز كل حدود الحياء التي تفرض على الشعراء مسلكاً فيما يقال، وهذا ما نلحظه في هجائه لـ «ابن كيغلغ»، فاقرأ له من هذا الهجاء قوله:

يحمى ابن كيغلغ الطريق وعرسه ∴ ما بين رجليها الطريق الأعظم
أقم المسالح فوق شفر سكينة ∴ إن المنىّ بحلقتيها خضرم
وارفق بنفسك إن خلقك ناقص ∴ واستر أباك فإن أصلك مظلم
واحذر مناوأة الرجال فإنما ∴ تقوى على كمر العبيد وتقدم
وغناك مسألة، وطيشك نفخة ∴ ورضاك فيشلة، وربك درهم
ومن البلية عذل من لا يرعوى ∴ عن جهله، وخطاب من لا يفهم[1]

ولهجة هذا الهجاء شبيهة بما نراه من لهجة المتنبي في هجاء ضبة، ففي كليهما لم يتورع عن الفحش، وهذا التشابه ناشئ - في ظننا - عن تشابه الموقفين، ففي كليهما أحس أنه في مواجهة خطر يستهدف حياته، وهكذا قلنا - منذ الآن - أن نقيس إحساس المتنبي بالخطر، ودرجة هذا الخطر بمدى ما نراه من إقذاع في الهجاء، ومن لذع في القول.

وعلى أي حال نجد المتنبي قد [illegible] من حصار «ابن كيغلغ» على نحو أو آخر، واتجه إلى «دمشق» حيث استظل مدة - فيما يبدو بحمايه أبي بكر علي بن صالح الروذباري الكاتب، ومدحه بقصيدته الزائية:

كفرندى فرند سيفي الجراز ∴ لذة العين عدة للبراز[2]

وقد لا تروق هذه القصيدة لأصحاب الحس المرهف، وقد يرون في قوافيها قلقاً، وقد يذهبون إلى أن القافية ركبت الشاعر واستعبدته، وأرغمته

(١) الديوان، جـ٤، ص ٢٥٣.

(٢) الديوان، جـ٢، ص ٢٨١ وما بعدها.

على بعض الألفاظ المبتذلة[1]، ولكن علينا أن نعرف أن المتنبي نظم هذه القصيدة لبعض الكتاب، والكتاب ـ إذ ذاك ـ مغرمون بغريب اللفظ، فلا بأس أن ينظم المتنبي لصاحبه ما يستهوي ذوقه على هذه القافية الغريبة العصية.

وإذا كنا الدكتور طه حسين يرى أن هذه القصيدة تحتاج إلى بعض التأمل والتفكير لما تثبته من أن المتنبي خرج عن مذهبه في المديح الذي اقتصر على مديح العرب[2]، فإننا نرى أن ليس ثمة خروج، فالمتنبي لم يقصر مديحه فيما مضى على العرب فمن قبل مر بنا مدحه لمساور الرومي، ولأبي محمد بن طغج.

على أن ما يستحق التأمل ـ في نظرنا ـ مطلع هذه القصيدة الغريب، وقد بتنا من طول صحبتنا للمتنبي نركز على مطالع قصائده، ونعطي لها اهتماماً خاصاً، لأنها تحمل إلينا من مشاعر المتنبي وهواجسه، وردود فعله ما لا يحمله إلينا سائر جسد القصيد إذ هو يمضي فيه على سنن مألوف مطرق.

نقول إن ما يستحق التأمل هو مطلع هذه القصيدة، وغرابة هذا المطلع تأتي مما نراه اقتصر عليه من وصف السيف، وما نظن شاعراً آخر ـ قبل المتنبي ـ بدأ قصيده بوصف السيف.

وفي البداية يعقد المتنبي مقارنة بينه وبين سيفه فيرى أنهما متشابهان في الحدة والمضاء، ثم يمضي مفتخراً بسيفه، وهو بما عقده من تشابه لا يتحدث إلا عن نفسه، يقول:

(1) مع المتنبي، د. طه حسين، ص ١٥٧-١٥٨.

(2) نفسه، ص ١٥٧-١٥٩.

يا مزيل الظلام عنى، وروضى ∴ يوم شربى، ومعقلى فى البراز
واليمانى الذى لو اسطعت كانت ∴ مقلتى غمده من الإعزاز
إن برقى إذا برقت فعالى ∴ وصليلى إذا صللت ارتجازى
لم أحملك معلماً هكذا إلا ∴ لضرب الرقاب والأجواز
ولقطعى بك الحديد عليها ∴ فكلانا لجنسه اليوم غاز

ونسأل ما حديث السيف فى مقدمة مديح كاتب؟! أنجاوز الحقيقة إذا قلنا: إن المتنبى يلوح بالتهديد لابن صالح إن غدر أو خان؟!

ثم لعل مما يستوقفنا فى هذا الوصف قوله:

كلما رمت لونه منع الناظر ∴ ... موج كأنه منك هازى

إنه يقول لصاحبه: لا تجهد نفسك فى معرفة لون هذا السيف فإنه لن يعطيك حقيقته، وهو بهذا يهزأ منك، وإذا كنا قد أسلفنا أن المتنبى يضاهى نفسه بسيفه، وحديثه عن سيفه ليس إلا حديثاً عن نفسه، أفليس لنا أن نفهم ـ بعد هذا ـ أن المتنبى يحذر صاحبه أن يحاول معرفة ما وراءه من أهداف ومطامح لأنه لن يظفر بغير السخرية؟!

ثم يأتى بعد كل ذلك مديح المتنبى لصاحبه. فهل يكون المديح بعد ذلك إلا لوناً من ألوان العبث والسخرية؟!

* * *

رحل المتنبي عن مناطق النفوذ الإخشيدي، وانتهى أخيراً إلى حلب حيث «سيف الدولة» وهو إذا لم يكن أدى مهمته كاملة في الإطاحة بكافور، فإنه بذر بذور الانقسام في البيت الإخشيدي، ولاريب أنه دخل مصر في هذه الجولة، واتصل ببعض البيئات العلوية بها يمهد لجولة قادمة أو جولات.

ولم يكن كافور - كما أسلفنا - غافلا عن هذا كله، ولكنه كان يريد أن يتخلص من خصمه في هدوء، وألا يضعه في صورة البطل الذي قد تؤدي المواجهة الصريحة له إلى ما لا يحمد عقباه، فقد يثور له أنصار، وقد يتعاطف معه متمردون على أوضاع الأمة الإسلامية؛ ولكن ها هو المتنبي يفلت من الحصار، ويلتقي بصاحبة سيف الدولة، وسيكون لهذا اللقاء ما بعده، وهذا ما يخشاه كافور، ويخشاه أيضاً من يؤرقهم خطر المتنبي من فاطميين في الغرب. ومن عباسيين في الشرق، وقد عرفنا عن «كافور» أنه كان يهادن هؤلاء وأولئك، ويقدم الهدايا لكليهما، فهل هناك هدية يقدمها «كافور» لكلا الطرفين أغلى وأثمن من المتنبي؟!

لقد ضرب النظام الإخشيدي، وكافور من رجاله، والفاطميون من ورائه على يد المتنبي حينما اخترق الدوائر الفاطمية في الشام داعياً لنفسه بجوار سلمية وحمص وكان ما عرفناه من سجنه، والمتنبي - إذ ذاك - لم يكن إلا فتى ناشئاً قليل التجربة والخبرة ليس له نصير من عدد أو عدة، أو يتركه الآن وقد استوى عوده، ونضجت تجربته، وأتيح له نصير قوي؟! هذا ما نستبعده، إذ لن يستريح خصوم المتنبي ولن يهدأوا حتى يتحقق لهم فيه ما أرادوا، ولابد أن تكون هناك محاولات ومحاولات لتقويض هذا الحلف الناجم، وللدس بين أطرافه.

ولم يستبعد أستاذنا الشيخ شاكر أن يكون فريق من المتسلطين في بغداد قد أوعز إلى ملك الروم بطريق أو أخرى أن يحارب سيف الدولة إنهاكا له وشغلا عن مراميه التي يتوقعونها[1]، وقد تحقق لأرباب بغداد ما أرادوا، فقد أضعفت هذه الحروب سيف الدولة، حتى إنه آثر أخيراً مهادنة الحكام في بغداد، وأذعن لضغوطهم. ويحدثنا التاريخ عن تلك الضغوط التي مورست على سيف الدولة لمهادنة القرامطة، بل لمساعدتهم، ويأخذنا العجب حينما نرى سيف الدولة من وراء القرامطة في إحدى حملاتهم على الشام سنة ٣٥٣هـ[2].

ولنا أن نقدر أن ضغوطاً أخرى مورست على سيف الدولة للتخلص من المتنبي أو لإخراجه وتسليمه، ويبدو أن هذه الضغوط قد أتت بثمرتها المرجوة، فقد بدأ المتنبي يعلن على استحياء عن تجافي سيف الدولة، فيبدأ ملمحاً إلى أنه لم يسرق مكانه عند سيف الدولة، وإنما أخذه عن استحقاق وجدارة.:

ولم تأت الجميل إليّ سهواً ∴ ولم أظفر به منك استراقا[3]

ثم يلجأ مرة أخرى إلى صياغة الشكوى في صورة عامة:

أهم بشيء والليالي كأنها ∴ تطاردني عن كونه وأطارد

وحيداً من الخلان في كل بلدة ∴ إذا عظم المطلوب قل المساعد[4]

ثم يتحول التلميح إلى تصريح فيقول:

ألا ما لسيف الدولة اليوم عاتباً ∴ فداه الورى أمضى السيوف مضاربا

وما لي إذا ما اشتقت أبصرت دونه ∴ تنائف لا أشتاقها وسباسبا[5]

(١) المتنبي، السفر الأول، ص ٢٢٠.

(٢) الحياة السياسية في بلاد الشام خلال العصر الفاطمي، د. هاشم الماضيدي، ص ٢٠، ط بغداد، سنة ١٩٧٦م.

(٣) الديوان، ج٣، ص ٤٧.

(٤) نفسه، ج١، ص ٣٩٣.

(٥) نفسه، ج١، ص ١٩٩.

ثم تأتي أخيراً قصيدته الميمية التي هي - في نظرنا - وثيقة إدانة لسيف الدولة، وفيها يفصح عن آلامه ومعاناته:

ما لي أكتم حباً قد برى جسدي ∴ وتدعي حب سيف الدولة الأمم
إن كان يجمعنا حب لغرته ∴ فليت أنا بقدر الحب نقتسم

ويشير إلى ما كان يحاوله سيف الدولة إذ ذاك من التماس المبررات الواهية لجافاة المتنبي، والتنكر له:

كم تطلبون لنا عيباً فيعجزكم ∴ ويكره الله مـــا تأتون والكرم
ما أبعد العيب والنقصان من شرفي ∴ أنا الثريا وذان الشيب والهرم

ويحاول المتنبي أن ينبه صاحبه ويفتح عينه على ما يحاك من مؤامرة:

أعيذها نظرات منك صادقة ∴ أن تحسب الشحم فيمن شحمه ورم
وما انتفاع أخي الدنيا بناظره ∴ إذا استوت عنده الأنوار والظلم[1]

ولكن هيهات لقد صم صاحبه أذنيه، وأغمض عينيه، بل ربما أغرى شاعر يدعى السامري فهجاه، ورد عليه المتنبي بقوله:

أسامريّ ضحكة كل رائي ∴ فطنت وكنت أغبى الأغبياء

وما نظن «السامري» هو اسم هذا الشاعر، وإنما هو - في ظننا - لقب أطلقه عليه المتنبي، ولعل هذا الشاعر كان إحدى صنائع الفاطميين، ومن هنا وصمه المتنبي بما كان يوصم به الفاطميون.

(١) نفسه، جـ٤، ص ٨٠ وما بعدها.

ولم يقف سيف الدولة عند هذا الحد، وإنما أغرى بعض غلمانه للتحرش بالمتنبى وتخويفه، ثم كان ما كان من ترصد فتيان أبى العشائر لقتله، وما نظن أبا العشائر أو غيره يصنع هذا الصنيع دون علم سيف الدولة. وفى هذا السياق ليس بمستغرب على ابن خالويه وغيره أن يصنع ما صنع بالمتنبى، وأن يلكمه بمفتاح فيشج رأسه فى مجلس سيف الدولة، طالما أن سيف الدولة مغض عن ذلك.

ولا نستطيع أن نبرئ «كافور» من هذا الذى كان يحدث فى بلاط سيف الدولة، ولابد لنا أن نقدر أنه كان له عملاؤه وأعوانه فى بلاط الحمدانيين، وأن هؤلاء العملاء والأعوان لم يدخروا جهداً فى إزعاج المتنبى عن بلاط سيف الدولة، وفى الإيقاع به، والكيد له.

وعلى جانب آخر كانت هناك مساع من لون آخر متزامنة مع المساعى السابقة تهدف إلى استدراج المتنبى إلى مصر متدثرة بعرض مغرٍ يبذله «كافور» بمنح إحدى ولايات مصر للمتنبى، ولا ريب أن «كافور» كان يعلم أن مثل هذا الوعد سيكون له فعله فى نفس المتنبى الحالم بالحكم والسلطة.

وقد بلغت هذه المساعى على اختلافها الغاية، وقرر المتنبى الرحلة إلى مصر، ولم يكن قراره خافياً على صاحبه القديم، فقد أشار إلى ما عزم عليه فى عتابه له:

أرى النوى تقتضينى كل مرحلة .:. لا تستقل بها الوخّادة الرسم
لئن تركت «ضميرا» عن ميامننا .:. ليحدثن لمن ودعتهم ندم

«ضمير» هذا جبل يكون على يمين القادم إلى مصر من الشام

ولم يحاول «سيف الدولة» أن يمنع صاحبه، وإنما تركه يواجه مصيره بعيداً عنه.

* * *

ونحن نستبعد أن يكون المتنبى خدع بوعود كافور، وإنما هى مغامرة يضرب بها التيه ضرب القمار كما يقول فى بعض شعره، لقد قدم المتنبى إلى مصر وهو يعلم أنه مستدرج إلى دائرة الموت، ولم تكن نوايا «كافور» بخافية عليه، وحسبك آية على ذلك ما قذف به فى وجه «كافور» [illegible] يقول:

كفى بك داء أن ترى الموت شافيا ⁂ وحسب المنايا أن يكنّ أمانيا
تمنيتها لما تمنيت أن ترى ⁂ صديقاً فأعيا، أو عدواً مداجيا[1]

لكأن المتنبى - إذن - يستشعر الموت، ولكنه أقدم عليه راغباً عله أن يخلصه من حياة خلت من الصديق المصافى أو العدو المداجى. وكأن المتنبى - أيضاً - يخرج «كافور» بداية من هذين القسمين، فأى شىء هو ؟!.

[illegible] القصيدة [illegible] أنه يصور قدومه لكافور فى صورة غزوة مسلحة، فيصف خيله، التى أوصلته إلى كافور وكأنها مقدمة على قتال وفى ذلك ما فيه من تلويح بالقوة.

ولكن بالفسطاط بحراً أزرته ⁂ حياتى ونصحى والهوى والقوافيا
وجرداً مددنا بين آذانها القنا ⁂ فبتن خفافاً يتبعن العواليا
تماشى بأيد كلما وافت الصفا ⁂ نقشن به صدر البزاة حوافيا
وتنظر من سود صوادق فى الدجى ⁂ يرين بعيدات الشخوص كما هيا
وتنصب للجرس الخفى سوامعا ⁂ يخلن مناجاة الضمير تناديا
تجاذب فرسان الصباح أعنة ⁂ كأن على الأعناق منها أفاعيا

(1) الديوان، جـ٤، ص ٤١٧.

وتتوالى مدائح المتنبى لـ «كافور» ولكنها دائماً تشى بالشك، وتشعر بالريبة، فيردف قصيده الأولى بقصدة (بائية) يلفتنا منها ما يدسه فى مقدمتها من نفوره من الكذب والخداع والتمويه:

ومَن هوى كلَّ من ليست مموهةً ∴ تركتُ لون مشيبى غير مخضوب
ومن هوى الصدق فى قولى وعادته ∴ رغبت عن شعر فى الرأس مكذوب[1]

وفى هذه القصيدة أيضاً يلمح إلى أنه لا يخفى عليه ما يلجأ كافور إليه من غدر، ولكنه يأتى بذلك ملففاً بدثار من مديح، وكأنه ينفى عنه ما أراد أن يثبته وهذا أسلوب مألوف فى التعريض يقول:

ولا يروع بمغدور به أحداً ∴ ولا يفزِّعُ موفوراً بمنكوب

ويتبع ذلك بقصيدة أخرى «دالية» تشعر بمدى ما يفصل بينه وبين «كافور»، وتشير إلى وعيه أن وعود «كافور» ليس من ورائها طائل فيقول:

أود من الأيام مـــا لا توده ∴ وأشكو إليها بيننا وهى جنده
[illegible] وصله ∴ فكيف بحب يجتمعن وصده
أبى خلق الدنيا حبيباً تديمه ∴ فما طلبى منها حبيباً ترده[2]

ويعود المتنبى إلى تلفيف القول مرة أخرى ملوحاً بما يستشعره من حقد كافور فيقول:

أبو المسك لا يفنى بذنبك عفوه ∴ ولكنه يفنى بعذرك حقده

فمهما تلفف به هذا القول وتدثر من معان، فحسبك أن ترى المتنبى فيه يثبت لكافور صفة الحقد، وهذا ما لا يقول به مادح

(١) الديوان، جـ١، ص ٢٩٣.

(١) الديوان، جـ٢، ص ١١٩.

وفى هذه القصيدة يشير إلى بعد مبتغاه من كافور واستعصائه فيقول:

فإذا نلت ما أملت منك فربما ∴ شربت بماء يعجز الطير ورده

وهذه القصائد الثلاث قالها المتنبى فى سنة ٣٤٦هـ، أى فى السنة الأولى التى قدم فيها على «كافور» وكلها تشعر بسوء الظن، والتوجس.

ولسنا ننكر ـ بعد ذلك ـ أن المتنبى أخذ يطالب كافور مستجديا أن يحقق له ما وعده به مِنَ ضيعة أو ولاية مراوحاً القول بين التصريح والتلميح فيقول له:

فكن فى اصطناعى محسناً كمجرب ∴ يبن لك تقريب الجواد وشده
إذا كنت فى شك من السيف فابله ∴ فإما تنفّيه وإما تعدّه

ويقول:

أبا المسك أرجو منك نصراً على العدا ∴ وآمل عزاً يخضب البيض بالدم

ويقول:

ولو كنت أدرى كم حياتى قسمتها ∴ وصيرت ثلثيها انتظارك فاعلم

ولكنا ما نظن ذلك إلا لوناً من المخادعة لجأ إليها المتنبى مظهراً لوناً من الغفلة، أو مستغلا غفلة كافور عن فهم مرامى القول حتى يتدبر أمره.

وتمضى الأيام بالمتنبى فى مصر، ويضيق الخناق عليه شيئاً فشيئاً، ويحوطه «كافور» بالعيون لترصده أنى ذهب، ويود نفر من المخلصين أن يوعز للمتنبى أن «ابن حنزابة» جعفر بن الفرات يتعجل كافور للإجهاز عليه(١). ونسأل ما وراء «ابن حنزابة» هو الآخر؟!

(١) الصبح المنبى، ص ١١٣، وانظر، ص ١١٥.

إنه ابن الوزير العباسي «الفضل بن الفرات» وقد كان آل الفرات ذوى ميول إسماعيلية يمالئون القرامطة، ويمهدون لهم فى بغداد، وحسبنا أن نورد هنا كلام الخليفة «المقتدر» لبعض آباء «ابن حنزابة»:

«تقول: أي شيء نصنع؟! وما هو الرأى بعد أن زعزعت أركان الدولة، وعرضتها للزوال فى الباطن بالميل مع كل عدوّ يظهر، وقد ظهر الآن مقصودك بالقبض علىّ وعلى غيرى أن تستضعف الدولة، وتقوى أعداءها لتشفى غيظك، فمن الذى سلم الناس إلى القرمطىّ غيرك لما يجمع بينكما من التشيّع والرفض»[1].

إذن فابن حنزابة صاحب ولاء فاطمى، ولعلنا لا ندهش إذا علمنا أنه هو الذى سلم مصر إلى الفاطميين سنة ٣٥٨هـ، مع أن طائفة كبيرة من الجند كانت رافضة لهذا التسليم، وكانوا يقولون: «ما بيننا وبين جوهر (جوهر الصقلى قائد الفاطميين) إلا السيف»[2].

ولعلك الآن تدرك سر عداء هذا الوزير للمتنبى، وسر استعجاله لـ «كافور» للإجهاز عليه.

ولعلك لا تستغرب بعد ذلك أن يخص المتنبى هذا الوزير بسبب من هجائه وسخريته حين يقول:

وماذا بمصر من المضحكات ∴ ولكنه ضحك كالبكا
بهـا نبطى من أهل السـواد ∴ يدرس أنساب أهل الفلا[3]

(١) الكامل لابن الأثير، جـ٨، أحداث سنة ٣١٢هـ.
(٢) مصر فى عصر الإخشيديين، ص ٣٧٠.
(٣) الديوان، جـ١، ص ١٦٧.

وفي ظننا أن كلمة «نبطيّ» عند المتنبي تساوي كلمة «قرمطيّ»، فغالبية من انضووا تحت لواء القرامطة كانوا أنباطاً، وكان حمدان وعبدان زعيمي قرامطة الكوفة من الأنباط، بل قيل إن كلمة «القرامطة» كلمة نبطية تعني «الباطنية»(١).

* * *

ولعلنا الآن قادرون على تصور ما كان يعانيه المتنبي في هذا الحصار الذي فرضه عليه كافور، وفي قصيدة المتنبي عن الحمى التي نظمها سنة ٣٤٨هـ(٢) نرى طرفاً من هذه المعاناة، فانظر إليه يصور حياة الاسترخاء والوحدة وضيقه بها:

أقمت بأرض مصر فلا ورائي ∴ تخب بي المطي ولا أمامي
وملني الفراش وكان جنبي ∴ يمل لقاءه في كل عام
قليل عائدي، سقم فؤادي ∴ كثير حاسدي صعب مرامي

ثم يشير إلى حقيقة مرضه، وهو في هذا الجمام الذي فُرض عليه

يقول لي الطبيب: أكلت شيئاً ∴ وداؤك في شرابك والطعام
وما في طبه اني جواد ∴ أضر بجسمه طول الجمام
تعود أن يغبر في السرايا ∴ ويدخل من قتام في قتام
فأمسك لا يطال له فيرعى ∴ ولا هو في العليق ولا اللجام

ويتذكر المتنبي صاحبه القديم «سيف الدولة» ، فيأسى له، ويحزن لما ضيعه هذا الصديق على نفسه، وعلى صاحبه:.

---

(١) الجامع لأخبار القرامطة، ص ٢٧.

(٢) انظر الديوان، جـ٤، ص ٢٧٢.

فلو كان ما بى من حبيب مقنع ∴ عذرت، ولكن من حبيب معمم
رمى واتقى رمى ومن دون ما رمى ∴ هوى كاسر كفى وقوسى وأسهمى
إذ ساء فعل المرء ساءت ظنونه ∴ وصدق ما يعتاده من توهم
وعادى محبيه بقول عداته ∴ وأصبح فى ليل من الشك مظلم(١)

وتزداد معاناة المتنبى فيعنف على سيف الدولة، ويصمه بأنه غلبت عليه أخلاق اللئام، ويعجب له كيف ينبو هذه النبوة، وكان طريق المعالى أمامه ممهداً، وهل هناك عيب أخطر من نقص أولئك الذين كانت لهم القدرة على التمام:

وآنف من أخى لأبى وأمى ∴ إذا ما لم أجده من الكرام
أرى الأجداد تغلبها كثيراً ∴ على الأولاد أخلاق اللئام
ولست بقانع من كل فضل ∴ بأن أعزى إلى جد همام
عجبت لمن له قد وحد ∴ وينبو نبوة القضم الكهام
ومن يجد الطريق إلى المعالى ∴ فلا يذر المطى بلا سنام
ولم أر فى عيوب الناس عيباً ∴ كنقص القادرين على التمام

أو لنفسه، ولكنا لا نرى المقصود بها إلا سيف الدولة، فهو الذى استجاب لمساعى الدس، وغلبته على أجداده الكرام أخلاق اللئام، وهو الذى نبا نبوة الكهام، وهو الذى تخاذل وكان فى وسعه ـ من وجهة نظر المتنبى على الأقل ـ التمام، ولعلنا رأينا المتنبى كيف دار فى مدائحه لسيف الدولة حول أوصاف السيف مطابقاً بين المسمى والاسم، وها هو هنا يدور حولها أيضاً فيعجب من صاحبه الذى له قدّ وحدّ ولكنه ينبو نبوة القضم الكهام، ثم إن هذه الأبيات

(١) الديوان، جـ٤، ص ٢٦٤.

تأتى فى سياق سوء ظن المتنبى بالدنيا والناس، وهو ما أورثته إياه تجربته مع سيف الدولة، إذ تأتى بعد قوله:

ولما صار ودّ الناس خبا ∴ جزيت على ابتسام بابتسام
وصرت أشكُّ فيمن أصطفيه ∴ لعلمى أنه بعض الأنام

وإذ نفهم هذه الأبيات من شعر المتنبى على هذا النحو، فإننا نقطع بما ذهبنا إليه مما كان بين المتنبى وسيف الدولة من اتفاق، وما ربط بينهما من مشروع سياسىّ، تخاذل عنه سيف الدولة فى النهاية، ومن هنا لا يفتأ المتنبى كلما حز به الأمر، واشتدت به الضائقة أن ينحى على صاحبه باللائمة، وبمقدار عنف ما نقرؤه من هذا اللوم تكون معاناة المتنبى، وتكون آلامه.

إن سيف الدولة فى شعر المتنبى الذى قاله فى مصر كان الحاضر الغائب أو الغائب الحاضر، وفى ظننا أن عديداً من الصفات التى مدح بها المتنبى «كافور» لم يكن المقصود بها مدح كافور بقدر ما كان المقصود وضع سيف الدولة على الطرف السالب منها، وخذ لذلك مثلا مسألة اللون التى دار حولها المتنبى فى مدحه لكافور، فستجد أنها ليست تفضيلا للسواد على البياض، وإنما هى تعريض بسيف الدولة ذلك السيد (الأبيض) الذى خذله:

إنما الجلد ملبس وابيضاض النفس ∴ .. خيرٌ من ابيضاض القباء
كرم فى شجاعة وذكاء ∴ فى بهاء وقدرة فى وفاء
من لبيض الملوك أن تبدل اللون ∴ .. بلون الأستاذ والسحناء[1]

وعلى ذلك فلم يكن المقصود مدح كافور بقدر ما كان المقصود التعريض بسيف الدولة فى قول المتنبى:

---

(١) الديوان، جـ١، ص ١٥٩.

إلى الذى تهب الدولات راحته ∴ ولا يمُنّ على آثار موهوب
ولا يروع بمغدور به أحداً ∴ ولا يفزع موفوراً بمنكوب[1]

وهكذا «يقوم الوجه الإيجابى للممدوح باستدعاء الوجه السلبى لعدوه، فلا نكاد نطالع صورة الأول، إلا وفى مواجهتها أو على حواشيها صورة الآخر صريحة أو مضمرة» على حد تعبير الدكتور محمد فتوح أحمد[2].

ومهما كان من أمر فالمتنبى لم ييأس، ولم يستسلم، وإنما راح يتدبر أمره، ويبحث عن طريق الخلاص، وربما يكون خلاصاً من قيد كافور، وربما يكون خلاصاً من كافور نفسه، وهذا أيضاً ما نستشعره من قول المتنبى فى ختام قصيدته عن الحمى:

ألا يا ليت شعر يدى أتمسى ∴ تصرّف فى عنان أو زمام
وهل أرمى هواى براقصات ∴ محلاة المقاود باللغام
فربتما شفيت غليل صدرى ∴ بسير أو قناة أو حسام
وضاقت خطة فخلصت منها ∴ خلاص الخمر من نسج الفدام

ولكن إذا كانت نية «كافور» هى التخلص من المتنبى فلماذا أبطأ كل هذا البطء؟ ولماذا صبر عليه هذه السنوات الأربع؟ وربما [illegible] ربما كان راجعاً إلى طبيعة كافور فى إماتة ضحاياه إماتةً بطيئة تشفياً منهم، ورغبة فى الاستمتاع بعذابهم[3]، وربما أراد أن يجعل رحيل المتنبى عن العالم رحيلا طبيعياً، ويبدو هو غير متهم فيه، وربما أراد أن يحتفظ بالمتنبى بعض الوقت ورقة يساوم بها القرامطة والفاطميين وغيرهم، ومهما كان من أمر فقد بقى المتنبى لأن القدر كان يدخر له مغامرة أخرى.

* * *

(١) نفسه، جـ١، ص ٢٩٦.
(٢) شعر المتنبى، قراءة أخرى، ط دار المعارف، ص ١٢٦.
(٣) انظر ما وصف به المعرى أخلاق كافور، شرح ديوان أبى الطيب، جـ٤، ص ١٧.

- ٧ -

ولا ندرى - على وجه التحقيق - كيف اتصلت حبال أبى الطيب بـ «أبى الشجاع فاتك الرومى» رفيق «كافور» ومنافسه الألدّ، والذى أنف - بعد موت الإخشيد - أن يقيم مع كافور فى مكان واحد، أو أن يركب فى خدمته فاختار أن يقيم بالفيوم التى كانت وأعمالها إقطاعاً له.

وقيل: إن «أبا شجاع فاتكا» اعتل لوخم بيئة الفيوم فأتى إلى مصر للعلاج، وفى مصر سمع بأبى الطيب فأراد الاتصال به.

وقيل أيضاً : إن أبا الطيب التقى مصادفة فى الصحراء بأبى شجاع فاتك، وجرت بينهما مفاوضات، فلما رجع «فاتك» إلى داره حمل إلى أبى الطيب هدية قيمتها ألف دينار، ثم أتبعها بهدايا بعدها، فاستأذن «المتنبى» «كافور» فى مدحه فأذن له، فمدحه فى التاسع من جمادى الآخرة سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة[1].

هذا لك ما وصل إلينا من أخبار فى بيان علاقة المتنبى بفاتك الرومى، ونحن بداية نشك فى حقيقة هذا المرض الذى أقدم «فاتكا» إلى مصر، ونشك ثانياً فى هذه الصدفة التى جمعت المتنبى بفاتك، فأية صدفة هذه التى تجمع بين رجلين فى الصحراء؟! ثم ما هذه المفاوضات التى جرت بين المتنبى وفاتك؟! وماذا كان موضوعها؟!

لقد سبق أن ألمحنا إلى أن المتنبى قدم إلى مصر وهو يعلم أنه يدخل إلى دائرة الموت بقدميه، وإلى أنه كان يعلم أن هذه الرحلة مقامرة أو مغامرة، ولكن

(١) انظر: ديوان المتنبى، جـ٣، ص ٢٩٣-٢٩٤؛ وانظر: الصبح المنبى، ص ١٢٠.

لابد لمن يقامر أو يغامر أن تكون هناك بعض أوراق فى يديه، فما الأوراق التى كانت فى يد المتنبى ؟!!

وفى ظننا أن المتنبى كان على صلة ببعض القواد الإخشيديين، كما أنه كان على صلة ببعض البيئات العلوية فى مصر، وأن ذلك أتيح له منذ زورته الأولى لمصر، ولعل المتنبى كان يراهن على ذلك، وكان يريد أن يحاول محاولة أخرى فى التأليب على كافور والإطاحة به لينطلق بعد ذلك من مصر إلى تحقيق آماله الكبرى، ولعل ذلك كله كان يجول فى نفس المتنبى حينما قدم على كافور، ولعل ذلك كان وراء قوله:

وغير كثير أن يزورك راجل ∴ فيرجع ملكاً للعراقين والياً

نعم غير كثير، وغير بعيد، أن يتحقق لهذا القادم ما أراد، وأن يرجع ملكاً للعراقيين، فمن يدرى لعله ينجح فى مسعاه، ولعله يستطيع أن يقلب الموازين فيصبح الراجل الذى قدم يسعى على قدميه لا يملك عدداً ولا عدة رجلا ذا صولة ودولة، وملكاً على العراق أم الملك، وقصبة الخلافة، وفى ظننا أن المتنبى حينما نظم هذا البيت إنما كان يتكلم بلسان وعيه الباطن.

كانت فى يد المتنبى ـ إذن ـ بعض الأوراق، وفى هذا السياق لا نستبعد أن تكون صلته بفاتك صلة قديمة، بدأت ربما فى زورته الأولى، حينما كان المتنبى حريصاً على أن يوثق صلاته ببعض قوّاد الإخشيد. وفهمنا للصلة بين المتنبى وفاتك على هذا النحو هو وحده الذى يفسر لقاء الصحراء بينهما الذى ما نظنه كان لقاء واحداً، هو وحده الذى ينبئ عن موضوع هذه المفاوضات التى جرت بينهما على غفلة من الأعين والرقباء.

وقد مدح المتنبى «فاتكا» بقصيدة واحدة، ولكنها مليئة بالإشارات التى لا

تخفى على قارئ متأمل، ففى بدايتها يشير المتنبى إلى ما فرضه «كافور» عليه من حصار، وكأنه ينبه صاحبه إلى وجوب الحذر، وإلى إيثار التلويح على التصريح:

وإن تكن محكمات الشكل تمنعنى ∴ ظهور جرى فلى فيهنّ تصهال[1]

ثم ينتقل مشيداً بصاحبه معرضاً بكافور:

لا يدرك المجد إلا سيِّد فطن ∴ لما يشق على السادات فعّال

لا وارث جهلت يمناه ما وهبت ∴ ولا كسوب بغير السيف سئال

فمن ذلك الوارث الذى يجهل ما فى يده؟!، ومن ذلك الكسوب الذى يعتمد على وسائل أخرى غير السيف فى كسبه؟! أليس هوَ كافور؟! ثم انظر إلى دقة المتنبى فى وصف صاحبه بأنه سيد فطن، فهذا وصف يغنى عن كثير من القول، فمن اتسم بالفطنة لا يحتاج إلى من يفهمه ما ينبغى فعله.

ثم يمضى المتنبى وقد كاد التعريض أن يصبح تصريحاً فيقوله:

وقد أطال ثنائي طولُ لابسه ∴ إنّ الثناء على التنبال تنبال

فمن هذا التنبال الذى مديحه تنبال مثله؟! أليس هو ـ أيضاً ـ كافور ؟! لكأن المتنبى هنا يعتذر لصاحبه عما اضطرته إليه الظروف من مدح من لا يستحق المدح، فالمديح صورة للممدوح، والقبيح لن يكون مديحه ـ مهما بلغ إلا قبيحاً، وهو ـ فى غايته ـ هجاء وإن تزيى بثياب الثناء والإطراء!!.

ويختتم المتنبى مدحته لفاتك بحث لصاحبه، ومحاولة لدفعه إلى تنفيذ الخطة المرسومة، فيهوّن عليه المشقة، وينفخ فى عزمه، ويصغر لديه المخاطر حتى

(١) انظر: القصيدة كاملة ، الديوان، جـ٢، ص ٣٩٤ وما بعدها.

ولو تمثلت في الموت، فيكفى أن يحقق الإنسان في حياته ما يذكره به الناس، ومازاد على هذا القدر من الحياة فهو فضول لا قيمة له:

لولا المشقة ساد الناس كلهم ∴ الجود يفقر، والإقدام قتّال
وإنما يبلغ الإنسان طاقته ∴ ما كل ماشية بالرحل شملال
إنا لفى زمن ترك القبيح به ∴ من أكثر الناس إحسان وإجمال
ذكر الفتى عمره الثاني، وحاجته ∴ ما قاته، وفضول العيش أشغال

وما نظن أن مثل هذه الإشارات والتلميحات خفيت على «كافور»، وما نظن أن «كافور» غاب عنه ما كان يدبر له المتنبى وصاحبه، ولابد أنه تناهى إليه شيء مما كان يدور في الصحراء بين هذين الحليفين.

ويموت «فاتك» ، وقيل إنه مات من أثر حمى أصابته، ولكن إصبع التاريخ تظل تشير بالريبة إلى «كافور»، فهذا أسلوب كافور في الفتك بخصومه، وهذه طريقته في العصف بكل من تسوّل له نفسه الاتصال بمن أودعهم سجونه الذهبية، وقد ذكر لنا التاريخ أطرافاً من حكايات مماثلة لكافور فيمن كان يتصل بولدى الإخشيد «أنوجور» و«علي» [1].

وعلى أى فقد أدرك المتنبي - بعد موته فاتك - ان اخر قلاعه في مصر قد انهارت، وأن الورقة الرابحة التى كان يراهن عليها قد احترقت، فلا يلبث أن يغادر مصر هارباً في نفس السنة التى مات فيها صاحبه[2].

ويظل - ذكر «فاتك» يفجر في نفسه المتنبى حزناً لا ينتهى فيرثيه في

(١) يقول صاحب الصبح المنبى فيما فعله كافور بأنوجور: «لم ملك الأمر على ابن سيده، وأمر ألا يكمله أحد من مماليك أبيه، ومن كلمه أطلقه، ص ١١١.

(٢) المعروف أن فاتك مات سنة ٣٥٠هـ وهى السنة التى هرب فيها المتنبى.

قصائده ثلاث، وما نظن أن راحلا آخر استأثر بهذا الحيز من الرثاء فى شعر المتنبى، والمراثى الثلاث تفيض بالحسرة، وتنبض بالألم، وتشى بما كان يؤمله المتنبى فى فاتك، وفى القصيدة الأولى التى قالها إثر خروجه من مصر ترى محاولة من المتنبى فى بدايتها أن يغالب دموعه، وأن يتجمل، ونرى نومه النافر، وليله الطويل:

الحزن يقلق والتجمل يردع ∴ والدمع بينهما عصىّ طيّع[1]

يتنازعان دموع عين مسهد ∴ هذا يجىء بها، وهذا يرجع

النوم بعد أبى شجاع نافر ∴ والليل معى، والكواكب ظلّع

ويمضى المتنبى ـ بعد ذلك متأملا حقيقة الموت فى بضعة أبيات، ينتقل بعدها إلى ذكر مآثر «فاتك»، ثم إذا به يتفجر ساخطا على الزمان، صابا عليه نقمته، إذ كيف يسلبه «فاتكا» أصدق صادق، بينما يبقى «كافور» أكذب الكاذبين:

قبحا لوجهك يا زمان فإنه ∴ وجه له من كل قبح برقع

أيموت مثل أبى شجاع فاتك ∴ ويعيش حاسده الخصى الأوكع

أيد مقطعة حوالى رأسه ∴ وقفا يصيح بها ألا من يصفع

أبقيت أكذب كاذب أبقيته ∴ وأخذت أصدق من يقول ويسمع

وتركت أنتن ريحة مذمومة ∴ وسلبت أطيب ريحة تتضوّع

فاليوم قرّ لكل وحش نافر ∴ دمه وكان كأنه يتطلع

وفى القصيدة الثانية التى يذكر فيها خروجه من مصر، يرد ذكر فاتك فنحس بأسى المتنبى على صاحبه، وإحساسه بعظمة ما فقد فيقول:

(١) الديوان، جـ٢، ص ١٢.

لا فاتك آخر فى مصر نقصده ∴ ولا له خلف فى الناس كلهم

من لا تشابه الأحياء فى شيم ∴ أمسى تشابهه الأموات فى الرمم

عدمته وكأنى سرت أطلبه ∴ فما تزيدنى الدنيا على العدم

ويحس المتنبى أنه أصبح ـ بعد صاحبه ـ وحيداً لا نصير له، إنما هى أعين تحدق به تلمع بالشماتة، وتبرق بالتشفى، فيحاول أن يلملم جرحه، ويكتم ألمه، فليست شكواه إلى شامت إلا لوناً جديداً من العذاب:

هوّن على بصرٍ ماشق منظره ∴ فإنما يقظات العين كالحلم

ولا تشك إلى خلقٍ فتشمته ∴ شكوى الجريح إلى الغربان والرخم

وكن على حذر للناس تستره ∴ ولا يغرك منهم ثغر مبتسم

وينظر إلى نفسه، ويسترجع ماضى حياته فيهوله ما تحمل من محن، وما واجه من أرزاء، وما ضيع من عمر فيقول:

سبحان خالق نفسى كيف لذتها ∴ فيما النفوس تراه غاية الألم

الدهر يعجب من حملى نوائبه ∴ وصبر جسمى على أحداثه الحطم

وقت يضيع، وعمر ليت مدته ∴ فى غير أمته من سالف الأمم

ويدرك أخيراً أن ما يدعو إليه جاء متأخرا:

أتى الزمان بنوه فى شبيبته ∴ فسرهم وأتيناه على الهرم

ويذكر المتنبى صاحبه مرة ثالثة حينما قدمت له فى الكوفة تفاحة من الند عليها اسمه فيقول:

ولست بناسٍ ولكننى ∴ يجدد لى ريحه شمّه[1]

وأىّ فتًى سلبتنى المنون ∴ ولم تدر ما ولدت أمّه

ولا ما تضم إلى صدرها ∴ ولو علمت ها لها ضمّه

بمصر ملوك لهم ما له ∴ ولكنهم ما لهم همّه

---

(١) الديوان، جـ٤، ص ٢٨٣.

لقد كان ألم المتنبي لموت فاتك ألماً غير محدود، وكان حزنه عليه حزناً متنامياً، وما نظن أن المتنبي كان يرثي في «فاتك» شخصاً مجسداً، وإنما كان يرثي أحلامه التي ذهبت، وآماله التي عصفت بها الرياح.

* * *

لم يرث المتنبى فاتكاً إلا بعد أن خرج من مصر، فقد كان فى هذه الأشهر التى أعقبت موت «فاتك» مشغولا بمصيره، فقد أدرك أنه مأخوذ لا محالة، وأن أمر الخلاص منه قد حسم بعد أن كشف «كافور» ما كان من أمره وأمر «فاتك» ، ولعل المتنبى فى هذه الأثناء شغله عن حزنه على «فاتك» ما راح يدبر له للمواجهة الوشيكة مع «كافور» ، وقد كان أقسى شىء على نفس المتنبى أن يستسلم لمصيره هذا الذى بات يراه رأى العين، وهو الذى ما أذعن لقوة، وما خشى بأس عدو على كثرة ما لاقى فى عمره، ولقد عاش عمره يمجد الشجاعة، ويأنف من الجبن والجبناء، ولعل بعضاً من شعره فى ذاك طاف بنفسه فانتفض يردد ما قاله فى صدر شبابه:

ردى حياض الردى يا نفس واتركى ∴ حياض غير الردى للشاء والنعم
إن لم أذرك على الأرماح سائلة ∴ فلا دعيت ابن أم المجد والكرم[1]

أو ما قاله بين يدى بدر بن عمار:

أنف الكريم من الدنيـة تارك ∴ فى عينه العدد الكثير قليلا
والعار مضاض وليس بخائف ∴ من حتفه من خاف مما قيلا[2]

ولما قرر المتنبى أن يواجه مصيره بشجاة، فإلا تنجيه الشجاعة فحسبه أن يموت ميتة الشجعان.

ونقدر أن المتنبى قال فى هذه الأثناء قصيدته النونية:

(١) الديوان ، جـ ٤ ، ص ١٦٠ .
(٢) الديوان، جـ ٣، ص ٣٥٩ .

صحب الناس قبلنا ذا الزمانا ∴ وعناهم من أمره ما عنانا[1]

والمتدبر لهذه القصيدة يحس أن المتنبي فيها يرثي نفسه، وهو في بدايتها كأنه يعزى نفسه عن إخفاقه المتتابع، ويلقي بتبعة هذا الإخفاق على الزمن، إذ هو حرب على بني الإنسان، فمن ذا الذي لم يتول بغصة منه؟! ومن ذا الذي لم يسلبه الزمان ما وهب؟! ومن ذا الذي سره الزمان فدام له السرور، أو أحسن إليه فلم يكدر الإحسان؟!

صحب الناس قبلنا ذا الزمانا ∴ وعناهم من شأنه ما عنانا
وتولوا بغصة كلهم منه ∴ وإن سرّ بعضهم أحيانا
ربما تحسن الصنيع لياليه .. ∴ ولكن تكدّر الإحسانا

وربما كان ما نحسه في هذه الأبيات من نقمة المتنبي على الزمن صدى فجيعته في صاحبه «فاتك» ، فهو في ظننا السرور القصير الذي منحه الدهر، وهو الإحسان الذي عاد عليه الدهر فكدره.

وتعترى المتنبي لحظات من الضعف الإنساني، فيخالجه شعور يمتزج فيه الأسى بالندم، فيرى إنه اعان الزمان على نفسه، وسارت في [illegible] من مصائب، فكان كلما أنبت الزمان له قناة يحاربه بها، أعانه فركب لهذه القناة سناناً:

وكأنا لم نرض فينا بريب الدهر .. ∴ حتى أعانه من أعانا
كلما أنبت الزمان قناة ∴ ركب المرء في القناة سنانا

لكأن المتنبي - إذن - أعان الدهر على نفسه حينما قدم إلى مصر، وكأنه كان يعلم من البداية أنها خطة شؤم، ومع ذلك مضى فيها إلى نهايتها، وركب للقناة التي أشرعها الزمن عليه سناناً.

(١) الديوان، جـ٤، ص ٣٧٠.

غير أن المتنبى سرعان ما يطرد عنه هواجس الضعف، وتنتفض فيه أنفته التى عهدناها، فيثور على واقعة، ويرفض الإذعان، فإذا كان قد قدّر عليه الموت فليكن موتاً شريفاً يليق بماضيه الشريف:

غـيـر أن الفـتى يلاقى المنايا ∴ كـالحـات ولا يلاقى الهـوانا
ولو أن الحـيـاة تبـقى لحىّ ∴ لعـددنا أضلنا الشـجـعـانا
وإذا لـم يـكـن مـن الموت بدّ ∴ فـمن العـجز أن تكون جبـانا

ويختم المتنبى قصيدته هذه القصيرة ببيت يتجمع فيه للموت، ويهون أمر وقعه على نفسه فيقول:

كل ما لم يكن من الصعب فى الأنفس ∴ ... سهل فيها إذا هو كانا

وفى هذا البيت ما فيه من محاولة مغالبة النوازع البشرية التى تتشبث بالحياة، وتخشى لحظة الموت.

* * *

ولكن المتنبى يفلت من قبضة كافور، وينجو بقراره الذى اتخذه بمواجهة الم[illegible] وإفلات المتنبى من كافور انتصار على نحو من الأنحاء [illegible] كيداً، وتدبير يقهر تدبيراً، وإنسان فرد يتغلب على صاحب دولة بما أُتيح له من حرس وعسس وعيون، وحق للمتنبى أن يفخر بهذا النصر، وأن يصوره فى أزهى صوره حين يقول:

فلمـا أنخنا ركـزنا الرمـاح ∴ فـوق مكارمنا والعـلا
وبتنا نقـبل أسـيـافنا ∴ ونمسحها من دماء العدى
لتعلم مصـر ومن بالعـراق ∴ ومن بالعـواصم أنى الفـتى
وأنى وفـيـت، وأنى أبيت ∴ وأنى عتـوت على من عتـا
ومـا كل من قـال قـولا وفى ∴ ولا كل من سيم خسفاً أبى
ومن يك قلب كـقلبى له ∴ يشق إلى العـزّ قلب النوى [1]

(١) الديوان، جـ١، ص ١٦٥.

لقد تم هذا الفرار الرائع فى ليلة عيد الأضحى من سنة ٣٥٠هـ، واقترن هذا الفرار بقصيدة المتنبى الدالية فى هجاء كافور:

عيد بأية حال عدت يا عيد ∴ بما مضى أم لأمر فيك تجديد؟!

وبعدها بدأ يذيع ما كان يستره المتنبى من أهجياته الأخرى التى هجا بها «كافور» فى أثناء إقامته فى مصر.

* * *

وهجاء المتنبى لكافور هجاء يغلى بالنقمة، ويشعر بعمق المأساة التى عاشها فى مصر، وما نظن أدبنا العربى عرف هجاء أقذع من هذا الهجاء فلم يبق المتنبى فى كافور شيئاً غير مجرح، ولم يبق صفة دنيئة إلا ألصقها به. فأشار إلى لؤمه، وغدره، وسخر من لونه ألواناً من السخرية، وهزىء بمنظره، وركز كثيراً على أنه «خصىٌ» لا فى الرجال ولا النسوان معدود، وكل أولئك شائع معروف.

على أن ما انفرد به هجاء المتنبى لكافور عن سائر هجائه هو لهجة التحريض الواضحة، وهى إن دلت على شىء فإنما تدل على ما بلغه المتنبى من حنق على كافور.

لم يكتف المتنبى بسب كافور أو السخرية منه كما نعهد منه فى سائر هجائه، وإنما أخذ يحرّض عليه، ويؤلب على قتله، ويلجأ فى ذلك إلى فنون شتى من الإثارة، فنراه يلح إلحاحاً على أنه لا يصح أن يتولى أمر الأحرار عبد، ويعرض ذلك فى عديد من الصور:

صار الخصيّ إمام الآبقين بها ∴ فالحر مستعبد والعبد معبود
العبد ليس لحر صالح بأخ ∴ لو أنه في ثياب الحر مولود[1]
أنوك من عبد ومن عرسه ∴ من حكم العبد على نفسه[2]
لا شيء أقبح من فحل له ذكر ∴ تقوده أمة ليست لها رحم[3]

ومرة أخرى نراه يشير إلى ما في حكم «كافور» من سلب ونهب لموارد الناس:

نامت نواطير مصر عن ثعالبها ∴ فقد بشمن وما تفنى العناقيد[4]

ومرة ثالثة يوضح أن قتل كافور يزيل شكوك الناس

ألا فتى يورد الهندى هامته ∴ كيما تزول شكوك الناس والتهم
فإنه حجة يؤذى القلوب بها ∴ من دينه الدهر والتعطيل والقدم[5]

ولعل في البيت الثاني إشارة إلى صلة كافور بالفاطميين والقرامطة، وإلى أنه صنيعة من صنائعهم، وإلا فمن هؤلاء الذين دينهم الدهر والتعطيل والقدم الذين أقاموا كافور حجة يؤذون بها القلوب؟!

وقد يرى نريق أن المتنبي [illegible] في ثنايا هجائه لكافور، ولكنا ما نظن المتنبي قصد إلا لحفز الهمم، وتفتيح العيون لترى الحقيقة المفزعة.

ولعل هذا التحريض الذى حفل به هجاء المتنبي لكافور هو أوثق دليل نقدمه على ما ذهبنا إليه في بيان علاقة المتنبي بكافور، وفي محاولة تقديم سياق مقبول ومعقول لرحلة المتنبي إلى مصر.

---

(1) الديوان، جـ٢، ص ١٣٩.
(2) الديوان، جـ٢، ص ٣١١.
(3) الديوان، جـ٤، ص ٢٨١.
(4) الديوان، جـ٢، ص ١٣٩.
(5) الديوان، جـ٤، ص ٢٨١.

# أهم المصادر والمراجع

١ ـ أبو الطيب المتنبي «دراسة في التاريخ الأدبي» د. ريجيس بلاشير، ترجمة إبراهيم الكيلاني، ط. دار الفكر، دمشق، ط ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥.

٢ ـ اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، تقيّ الدين المقريزي بتحقيق د. محمد حلمي أحمد، ط القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

٣ ـ تاريخ الإسماعيلية، د. عارف تامر، ط لندن/قبرص، ١٩٩١م.

٤ ـ الجامع في أخبار القرامطة. د.، سهيل زكار ط. دار حسان للنشر، دمشق، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٥ ـ الحياة السياسية في بلاد الشام خلال العصر الفاطمي، د. خاشع المعاضيدي، ط بغداد ١٩٧٦م.

٦ ـ ديوان أبي فراس الحمداني، بتحقيق د. سامي الدهان، ط بيروت، ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م.

٧ ـ ديوان المتنبي، بشرح عبد الرحمن البرقوقي، ط بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

٨ ـ رسالة في قلب كافوريات المتنبي، حسام زادة الرومي بتحقيق محمد يوسف نجم، ط بيروت، ١٩٧٢م.

٩ ـ شرح ديوان أبي الطيب المتنبي لأبي العلاء المعري (معجز أحمد) بتحقيق د. عبد المجيد دياب، ط دار المعارف.

١٠ ـ شعر المتنبي، قراءة أخرى د. محمد فتوح أحمد، ط دار المعارف.

١١ ـ الصبح المنبي عن حيثية المتنبي للشيخ يوسف البديعي بتحقيق مصطفى السقا، ومحمد شتا، وعبده زيادة، ط دار المعارف.

١٢ ـ قرامطة العراق فى القرنين الثالث والرابع الهجريين، د. محمد عبد الفتاح عليان ط الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م.
١٣ ـ الكامل فى التاريخ لابن الأثير، ط بولاق، ١٢٩٠هـ.
١٤ ـ مصر فى عصر الإخشيديين، دكتورة سيدة إسماعيل الكاشف، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.
١٥ ـ مع المتنبى، طه حسين، ط دار المعارف.
١٦ ـ المتنبى، محمود محمد شاكر، مطبعة المدنى، القاهرة.
١٧ ـ المتنبى والقرامطة، د. محمد محمد حسين، مقال بمجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية، سنة ١٩٦٤م.
١٨ ـ المتنبى يسترد أباه (دراسة فى نسب المتنبى)، عبد الغنى الملاح، ط بيروت، ١٩٨٠.
١٩ ـ المغرب فى حلى المغرب، لابن سعيد المغربى، ط ليدن، ١٨٩٩م.
٢٠ ـ مقاتل الطالبيين ، لأبى الفرج الأصفهانى، شرح وتحقيق السيد أحمد

٢١ ـ النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبو المحاسن ، يوسف بن تغرى بردى ، ط دار الكتب، ١٣٥١هـ/١٩٣٢م.
٢٢ ـ الوزير المغربى، د. إحسان عباس، ط دار الشروق، عمان، ١٩٨٨م.
٢٣ ـ يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر، شرح وتحقيق مفيد محمد قميحة، ط بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

# الفصل الرابع

## الذوق الأدبي في العصر المملوكي الأول

لا ريب أن الذوق الأدبي لأى عصر، والمعايير الجمالية السائدة فيه هما المدخل الصحيح للوقوف على أسرار الصنعة الأدبية، ولا ريب أن الأديب حينما ينشئ أدبه، منظوما كان أم منثورا إنما يحاول إرضاء ذوق عصره، ويصدر عن المعايير الجمالية السائدة فيه، وقد يتفرع الذوق الأدبى إلى ألوان متباينة، ويتشعب شعبا مختلفة حسب الأنماط الثقافية في المجتمع وتبعا لذلك يتباين الإنتاج الأدبى حسبما يتجه إليه الأديب من هذه الأنماط.

وبالنسبة للعصر المملوكى فإننا نرى الذوق الأدبى فيه ينقسم لونين متباينين يمكن أن نطلق على أولهما "اللون الخاص" كما يمكن أن نطلق على ثانيهما "اللون العام". ولا يعنى هذا أننا نقسم أدباء العصر فريقين؛ كل فريق له لونه المميز فربما تراوح إنتاج الأديب الواحد بين هذا وذاك، فهو حينا يرضى ذوق الخاصة، وحينا آخر يتجه بأدبه إلى ذوق العامة، وقديما أشار بشار إلى هذا حينما سئل عن تفاوت أسلوبه بين شعره الذى يقوله فى الحماسة والفخر وبين ما يقوله لجاريته ربابة.

وفطن نقاد العصر المملوكى لهذه الحقيقة، وعرفوا أن لكل لون متطلباته ومقتضياته الذوقية، فشمس الدين النواجى فى مقدمته يوجه النصح إلى الأديب قائلا: "ولا تخاطب العامة بكلام الخاصة ولا بالعكس"[1].

---

(١) مقدمة في صناعة النظم والنثر ص ١٥.

إذن فنحن فى أدب العصر المملوكى أمام لونين من الذوق يمكن أن ننظر إلى كل منهما فى ضوء ما خلفه العصر من إنتاج أدبى ونقدى وبلاغى.

## أولا ـ اللون الخاص :

ونعنى به اللون الذى يمثل ذوق الصفوة من متأدبى العصر، والتى كانت تمثل جمهورا محدودا من كتاب الديوان والفقهاء والمدرسين ومن يمت إلى هذا المجال بنسبة من طلاب العلم وهواة الأدب.

ويمن أن نقول إن ثقافة هذه الصفوة كانت عربية إسلامية تمثلت فى الإلمام بالتراث العربى شعره ونثره، والتزود بالقرآن الكريم والحديث النبوى والوقوف على أيام العرب فى الجاهلية والإسلام، ومن هذه الثقافة تشكل الذوق الأدبى لهذه الطبقة من المتأدبين، هذا الذوق الذى ترك آثاره الواضحة على أدب هذا العصر.

والأدب الذى يمثل ذوق هذه الطبقة نلمس فيه حرص الأديب على الارتقاء بعبارته، والتأنق فى لفظه، وعلى التهذيب والتشذيب فيما يعالجه من عمل أدبى.

ويكاد الشعر الذى يمثل هذا الذوق ينحصر فى جملة الأغراض التقليدية التى درج عليها الشعراء من مديح وغزل ورثاء إلى آخر ذلك، كذلك يكاد ينحصر النثر فى جملة من الفنون شتى تعارف عليها الكتاب من رسائل رسمية أو إخوانية ومن مفاخرات أو مقامات. ويمكننا أن نحدد فى أدب هذا اللون بعض سمات هى :-

١- الانجذاب إلى التراث :

نرى فى أدب هذا اللون انجذابا للقديم، ونحس أن الأديب كان ينظر إلى التراث على أنه المثل الأعلى الذى ينبغى أن يحتذيه، وإذا بدأنا بالشعر أمكننا أن نلحظ هذه الظاهرة فى عدة أمور :

(أ) ترسم معظم الشعراء لنهج القصيدة العربيــة حيث نراهم مايزالون يستفتحون قصائدهم -وبخاصة فى المديح- بالنسيب ثم يخلصون منه إلى المدح وهم فى ذلك يسيرون على سنن معروف وطريق ممهد، وكثيرا ما تحدث النقاد عما ينبغى على الشاعر فى نسيبه وكيف يخلص منه إلى المدح، وفى شعر شعرائنا على شواهد عديدة على هذه الظاهرة، فالعزازى مثلا يبدأ قصيدته فى مدح أبى المعالى ناصر الدين محمد أحد ملوك حماه من قبل سلطان مصر بمقدمة غزلية يقول فيها :

فقن الظباء سوالفا ونحورا والخيزران معاطفا وخصورا

وتمضى هذه المقدمة فى عشرين بيتا ثم يخلص إلى المدح بقوله :

وإذا سألت لخلة أو فاقة فاسأل خطيرا كى تنال خطيرا

بل إن العزازى فى هذه القصيدة لم يفته أن يصف لنا الناقة التى حملته إلى ممدوحه فيقول :

وأتيت من فسطاط مصر نحوه أطوى الفلاة أصائلا وبكورا
من فوق حائلة النسوع إذا نبرت لا تسأم التغليس والتهجيرا
تفنى مناسمها الفلا وتشق من تحت الظلام بصدرها الديجورا

وكأنني في كورها متوسد للبرق متنا والنعائم كورا
حتى انتهيت إلى ابن محمود الندى فحمدت قصدى أولا وأخيرا[1]

هكذا لم يكد الغزازى يحيد عن نهج القصيدة الجاهلي.

ونترك الغزازى إلى ابن نباته فنراه أيضا يستهل قصائده بالنسيب، ونأخذ مثلا على ذلك قصيدته في مدح الناصر حسن :

بدت في رداء الشعر باسمه الثغر فعونتها بالشمس والليل والفجر[2]

وتستغرق المقدمة الغزلية ثمانية عشر بيتا.

ولا يقال ما الناصر حسن وذوق الصفوة وهو مملوك أعجمي، فالشاعر في مثل هذا الموقف لا يعنيه ذوق الناصر حسن بقدر ما يعنيه ذوق من يحيط به من كبار الكتاب ومالكي مقاليد الإنشاء.

وعلى هذا النهج أيضا سار القيراطي في مدائحه، ومثل لذلك قصيدته في مدح ناظر الجيش :

لطلعة البدر جزء من محياك وللصباح نصيب من ثناياك

فالمقدمة الغزلية تستغرق خمسة وأربعين بيتا يخلص الشاعر بعدها إلى المدح[3].

(١) ديوان الغزازى ص ٨، ٩، ١٠.
(٢) ديوان ابن نباته ص ١٩٥.
(٣) انظر ديوان القيراطي ص ٣٥.

(ب) وآية أخرى من آيات الانجذاب إلى التراث نراها فى ولوع الشعراء بمعارضة القصائد التى ذاعت فى عالم الشعر، فنرى العزازى يعارض معلقة عمرو بن كلثوم بقصيدته التى يمدح بها المماليك الصالحية والتى يبدؤها بقوله :

بدأنا باسم رب العالمينا ... وثنينا بخير المرسلينا(١)

ومن القصائد التى شغف بها المتأدبون فى هذا العصر قصيدة كعب بن زهير فى مدح الرسول -ﷺ-:

بانت سعاد فقلبى اليوم متبول ... متيم إثرها لم يفد مكبول

وقد عارض هذه القصيدة غير شاعر؛ عارضها البوصيرى بقصيدته التى سماها "ذخر المعاد فى وزن بانت سعاد"، والتى يبدؤها بقوله:

إلى متى أنت باللذات مشغول ... وأنت عن كل ما قدمت مسئول(٢)

وعارضها العزازى بقصيدته :

نمى بأطلال ذات الخال مطلول ... وجيش صبرى مهزوم ومفلول(٣)

وعارضها ابن نباته بقصيدة يقول فيها :

---

(١) ديوان العزازى ص ٦٤.

(٢) الديوان ص ١٧٢.

(٣) فوات الوفيات جـ ١/ ص ٩٥.

ما الطرف بعدكم بالنوم مكحول هذا وكم بيننا من ربعكم ميل[1]

وشغلت قصيدة أبي تمام في فتح عمورية كثيرا من المتأدبين إذ عدوها مثلا أعلى فيما ينظم من أشعار الحماسة والحروب، وربما زاد من شغل الناس بهذه القصيدة أن العصر كان عصر حروب وغزوات، وأنهم كانوا في تشوق إلى انتصار باهر كذلك الذي تصوره بائية أبي تمام، وقد سبقت الإشارة في الفصل الثاني من هذا البحث إلى معارضة شهاب الدين محمود لهذه القصيدة بقصيدته التي يصف فيها فتح عكا :

الحمد لله زالت دولة الصلب وعز بالترك دين المصطفى العربي[2]

وكما كانت قصيدة أبي تمام البائية مثلا أعلى في الحماسة كانت قصيدته التي قالها في رثاء محمد بن حميد الطوسي مثلا أعلى في الرثاء وهي التي يبدؤها بقوله :

كذا فليجل الخطب وليفدح الأمر فليس لعين لم يفض ماؤها عذر

لذلك احتذاها بعض الشعراء، فعارضها صفي الدين الحلي بقصيدته التي رثى بها الناصر محمد :

وفي لي فيك الدمع إذ خانني الصبر وأنجد فيك النظم إذ خذل النثر[3]

---

(1) الديوان ص ٣٧٢.

(2) تاريخ ابن الفرات جـ ٨ ص ١١٥.

(3) الديوان ص ٣٧٧.

أما المتنبي فكان له شأن عظيم في نظر هذه الصفوة، ويدل على ذلك ما نراه من معارضات الشعراء لقصائده، فالعزازي يعارض قصيدته الميمية :

واحر قلباه ممن قلبه شبم ومن بجسمي وحالي عنده سقم

بقصيدة يمدح بها قلاوون يقول فيها :

أمضيت ما خطه من نصرك القلم فيالها نعمة من دونها النعم[1]

وسبقت الإشارة إلى معارضة شهاب الدين محمود قصيدته الميمية الأخرى.

على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكارم

بقصيدة يمدح بها "بيبرس" يقول فيها :

كذا فلتكن في الله تمضي العزائم وإلا فلا تجفو الجفون الصوارم[2]

ويعارض ابن نباتة قصيدته :

أرق على أرق ومثلي يأرق وجوى يزيد وعبرة تترقرق

بقصيدة يقول فيها :

---

(١) الديوان ص ٧٠.

(٢) النجوم الزاهرة جـ ٧/ ص ١٧٠.

مـا بت فيك بدمـع عينـى لشــرق   إلا وأنت من النزالــة أشــرق[1]

ويطول الحديث إذا تتبعنا كل المعارضات، ولكن حسبنا ذلك للتدليل على هذه الظاهرة، وطبيعى فى مثل هذه المعارضات أن ينسج الشاعر على منوال من يعارضـه، ويدور حـول معانيـه وأفكاره، أو بعبـارة أخرى هـو رهين هذا النموذج الذى يحتذيه بأخيلته وقوافيه وألفاظه.

وأغلب الظن أن مثل هذه المعارضات كانت تروق لأذواق الصفـوة المتأدبة، إذ يرون فيها امتحانا لمقدرة الشعراء، كما كان الشعراء يرون فيها إثباتا لمقدرتهم على النظم، وتـأكيدا لبراعتـهم، وليس أدل علـى صحـة هـذا القول مما يذكره العزازى فى مقدمة قصيدته النونية التى عارض بها معلقـة عمرو بن كلثوم إذ يبين أن الذى دفعـه إلـى نظـم هذه القصيدة جماعـة مـن أمراء الدولة الظاهرية، اقترحوا عليه أن يعارض عمرو بن كلثـوم بقصـيدة يذكر فيها وقائع الترك وغزواتهم[2]، وكأنـهم بذلك يسبرون غـور الشـاعر ويختبرون ملكته، والشاعر بدوره يقبـل ذلـك ليضـع اسمه إلـى جـانب اسـم شاعر عظيم كعمرو بن كلثوم.

(ج) وشبيه بهذه الظاهرة ظـاهرة التضمين وسماها نقـاد العصـر بالإيداع، وتتمثل فى أن يودع الشاعر شعره بعض شعر غيره، وقد عد نقـاد العصر ذلك الصنيع من مظاهر الجمال، وصنفوه ضمن ألوان البديع.

يقول ابن حجة :

---

(١) الديوان ص ٣٣٨.

(٢) انظر الديوان ص ٦٤.

"والإيداع الذى نحن بصدده هو أن يودع الناظم شعره بيتا من شعر غيره أو نصف بيت أو ربع بيت بعد أن يوطئ له توطئة مناسبة"(1)، ويعرض ابن حجة طرائق الشعراء فى ذلك ثم يبين الرتبة العليا منه فيقول : "وأحسن الإيداع، ما صرف عن معنى غرض الناظم الأول، ويجوز عكس البيت المضمن بأن يجعل عجزه صدرا، أو صدره عجزا، وقد تحذف صدور قصيدة بكمالها وينظم المودع صدورا لغرض اختاره وبالعكس"(2).

واستجابة لهذا المطلب الجمالى راح الشعراء يفتنون فى إيداع شعرهم بعض الشعر القديم، فيأخذ زكى الدين بن أبى الإصبع بيت المتنبى :

تذكرت ما بين العذيب وبارق مجر عوالينا ومجرى السوابق

ويجعل كل شطرٍ منه عجزا لبيت نظم هو صدره فيقول :

إذا الوهم أبدى لى لماها وثغرها تذكرت ما بين العذيب وبارق
ويذكرنى من قدها ومدامعى مجر عوالينا ومجرى السوابق(3)

ويودع البوصيرى فى أحد أبيات بردته شطرا من بيت المتنبى فيقول :

ولا أعدت من الفعل الجميل قرى ضيف ألم برأسى غير محتشم(4)

---

(1) خزانة الأدب ص ٤٦١.
(2) خزانة الأدب ص ٤٦١.
(3) خزانة الأدب ص ٤٠٣.
(4) ديوان البوصيرى ص ١٥٠.

وقد يودع الشاعر فى شعره أكثر من بيت لأكثر من شاعر، ويرى أن البراعة فى أن يوطئ لذلك بتوطئة واحدة كما فعل شهاب الدين محمود، وعد ذلك من آى افتنانه فيقول : وقد ضمنت بيتين بتوطئة واحدة وهما :

وبتنا على حكم الصبابة مطمعى زفيرى وأشجانى، وشربى المدامع
وخلى يعاطينى كئوس ملامة وينشدنى والهم للقلب صادع
أتطمع من ليلى بوصل وإنما تقطع أعناق الرجال المطامع
فبت كأنى ساورتنى ضئيلة من الرقش فى أنيابها السم ناقع[1]

والبيتان اللذان يعنيهما هما الأخيران وأولهما للبعيث، والثانى للنابغة، ويأخذ ابن نباته بعض بيت للمتنبى بعد أن يصرفه عن غرضه الأول، فيقول :

بوجهك من ماء الملاحة مورد لظام وشرب العامرى سراب
إذا زرتنى فالروح والمال هين وكل الذى فوق التراب تراب[2]

وينظم صدورا لأبيات يأتى لها بأعجاز من شعر الحطيئة وطرفه وذلك فى قوله :

إذا جئته تعشو إلى ضوء كأسه تجد خير نار عندها خير موقد
تحدثك الأنفاس فيه عن اللما ويأتيك بالأخبار من لم تزود
فشم بارقا قد خولتك ولا تشم لخولة أطلالا ببرقة ثهمد[3]

(١) حسن التوسل ص ٦٢.
(٢) ديوان ابن نباته ص ٦٢.
(٣) ديوان ابن نباته ص ١٢٨.

وهكذا غدا التضمين سمة من سمات الجمال، وحرص الشعراء على تطريز شعرهم ببعض أقوال من سبقهم من الشعراء إظهارا لسعة الباع، وطول النظر في التراث، ولا ريب أن مثل ذلك الصنيع كان يروق لذوق الصفوة المتأدبة التي فتنت بالقديم أيما فتنة، حتى إننا نرى شاعرا من شعراء هذه الحقبة يفخر بأن لصف شعره من شعر غيره إذ يقول :

أطالع كل ديوان أراه ولم أزجر عن التضمين طيري
أضمن كل بيت فيه معنى فشعري نصفه من شعر غيري[1]

(د) وآية رابعة من آيات الانجذاب إلى القديم نراها في اصطناع بعض الشعراء الجزالة والفخامة، وخروجهم علينا بثوب غير ثوب عصرهم، ومن ذلك ما نراه من قول عمر بن عيسى مجير الدين اللمطي :

وما الشعر مما أرتضي كنيتي به لعمري ولا وصفي به في المحافل
ولا قلته كي أبتغي بمقاله هنالك أن أجزى عليه بنائل
ولكن دعتني شيمة مضرية إلى قوله معروفة في القبائل[2]

فهل يتميز قول اللمطي عن قول شاعر جاهلي؟ واسمع معي للعزازي يمدح بيبرس :

شكرنا أبا الفتح الجميل ثناؤه على أنعم في ظله نستديمه
تملك أعناق الورى متيقظا فنامت رعاياه وحيط حريمه

(١) خزانة الأدب ص ٤٧٢.
(٢) الطالع السعيد ص ٤٩.

وألقت إليه الناس فضل قيادها ودان له معوجها وقويمها
تداوى قلوب عز منها شفاؤها بإحسانه لو صح منها سقيمها[1]

فانظر إلى إيثار الشاعر ذكر الكنية على عادة العرب وإن كانت كنية من وحى المناسبة، وانظر إلى استخدامه تلك التعبيرات التى تسربت إليه من محفوظه القديم : "تملك أعناق الورى حيط حريهما. ألقت إليه الناس فضل قيادها"، ثم انظر إلى البحر الطويل الذى اختاره الشاعر وكيف ائتلف مع هذه الجزالة فبدت الأبيات وكأنها تطل علينا من زمن سحيق.

(هـ) ونقع فى شعر هذا اللون على كثير من التلميحات التى تشير إلى أعلام العرب وأيامهم، كما نقع على بعض ما كان يستخدمه العرب من أمثال فهذا العزازى يشير إلى عدة من أبطال العرب فى مدحه لبيبرس إذ يقول :

فدع عمرو بن ود وابن معدى وبسطاما وعنترة الهجينا
ولا تطلب لبيبرس نظيرا فذلكم بعيد لن يكونا[2]

ويمدح الأتراك فيشير إلى زيد الفوارس وتفوقهم عليه :

من كل أغلب لو رآه مقبلا زيد الفوارس فر عنه مدبرا[3]

ويصف صعوبة مسلك الجيش فيقفز إلى ذهنه السليك بن السلكة وعنتره :

---

(١) ديوان العزازى ص ٦٢.
(٢) الديوان ص ٦٤.
(٣) الديوان ص ٧٥.

والجيش قد أشرعت كتائبه    من حوله السمهرية اللدنا
في مسالك لو سرى السليك به    لضل فيه أو عنتر جبنا[1]

وما تزال بعض العادات العربية الجاهلية تطفو من حين إلى آخر على ذاكرة العزازي فنجده يذكر ضرب القداح في مدحه لقلاوون :

ولكنك المنصور والملك الذي    عزائمه بالنصر فاز قداحها[2]

ونترك العزازي إلى مجير الدين بن اللمطي فنراه يردد بعض الأمثال العربية في شعره، فيقول :

صمي صمام قد شالت نعامتهم    وغودروا بين سمع الأرض والبصر

ويقول :

أنا ابن بجدتها في كنه حالهم    فاسأل جهينة كي يأتيك بالخبر
حلبت يا صاح در الدهر أشطره    قدما فأدركت طعم الشهد والصبر

فهو يستخدم من أمثال العرب (صمي صمام) بمعنى تمادي أيتها الداهية، ويشير إلى قولهم (وعند جهينة الخبر اليقين) ويستخدم قولهم: (سواسية كأسنان الحمار) إذا أرادوا تسوية قوم في نزوعهم إلى الشر، كما

---

(١) الديوان ص ٩٨.
(٢) الديوان ص ٧٢.
(٣) الطالع السعيد ص ٥٠٥: ٥٠١

يستخدم قولهم (ابن بجدتها) و(حلب در الدهر) إذا أرادوا وصف إنسان بالحنكة والخبرة.

وفى شعر القيراطى نسمع رجعا لبعض هذه الأمثال، فهو مثلا يقول فى معرض الغزل :

لا تنكر الغزلان عند لحاظها أبدا فكل الصيد فى جوف الفرا[1]

وكل الصيد فى جوف الفرا مثل يضربه العرب للدلالة على نفاسة الصيد وعظمه أو للدلالة على بلوغ المآرب كله.

وفى بيت آخر يشير إلى المثل العربى "عند الصباح يحمد القوم السرى" فيقول :

ولقد سريت بليل أسود شعرها وحمدت عند صباح مبسمها السرى[2]

(و) وربما رسخ فى ذهن هذه الصفوة المتأدبة أن المعانى أتى عليها القدماء، ولم يعد أمام المحدثين سوى أن يعيدوا صوغ هذه المعانى من جديد أو تجديدها بما يضيفون إليها من فضلة قول أو بما يولدونه من بعض المعانى الفرعية، وهذا ما راح نقاد العصر يروجون له تحت مصطلحات بديعية - كحسن الاتباع والتوليد.

يقول ابن أبى الإصبع معرفا حسن الاتباع :

---

(١) ديوان القيراطى ص ٤٦.

(٢) ديوان القيراطى ص ٤٦.

"هو أن يأتي المتكلم إلى معنى لمخترعه غيره فيحسن اتباعه فيه بحيث يستحقه بوجه من وجوه الزيادات التي توجب للمتأخر استحقاق معنى المتقدم إما باختصار لفظه، أو قصر وزنه، أو عذوبة قافيته وتمكنها، أو تتميم لنقصه، أو تكميل لتمامه، أو تحليته بحلية من البديع يحسن بمثلها النظم، ويوجب الاستحقاق"[1].

ويتكلم ابن حجة عن التوليد فيقسمه إلى توليد من الألفاظ وتوليد من المعاني، ويرى أن التوليد من المعاني "هو الأجمل والأستر، وهو الغرض ها هنا، وذلك أن الشاعر ينظر إلى معنى من معاني من تقدمه ويكون محتاجا إلى استعماله في بيت قصيد فيورده ويولد منه"[2].

والأمر برمته لا يعدو أن يكون التفاتا إلى القديم، وجريا على سننه، واقتباسا منه، على أن يكون للشاعر في هذا الاقتباس شخصيته المميزة ونهجه المعروف.

ونحن مع شعراء هذا اللون الخاص من الذوق نقف على كل ذلك، فشاعر يأخذ من القديم وليس له إلا فضل الصياغة، وشاعر يحاول أن يضيف أو يولد بما يوجب له المعنى، وفي كلا الحالين فالأمر لا يعدو دورانا في فلك القديم، فانظر مثلا للعزازي يصف أسرى الفرنج فيستمد التراث صوره :

---

(١) تحرير التحبير ص ٢٧٥

(٢) خزانة الأدب ص ٤١٩.

هـذى ملوككـم تنقـاد صـاغرة وذى قرابينكم تتسـاق فـى قـرن
لـها التفـات إلـى أوطانـها أسـفا كمـا تلفتـت الأنعـام للعطـن[1]

فالانسياق فـى قرن، والتفـات الأنعـام إلـى العطـن صـور استقاها الشاعر من محفوظة، وليس له فيها إلا جهد الصياغة.

ويحاول الغزازى أن يولد، فيكون جهده أن يفك صورة قديمة، وقد صور الشعراء العرب فعل السيوف بالرقاب بصورة الحصـد، ويأتى الغزازى فيحل هذه الصورة إلى عناصر جزئية قائلا :

وغزوهـم وهـم نبـات وأبـوا وهم مـن شبا السَيوف حصيد[2]

وإذا كان جهده فى هذا هو فك الصورة القديمة إلى عناصر جزئية، فهو فى مكان آخر يوجه جهده إلى جمع مجموعة مـن الصـور، وتكون آية ابتكاره أن جمعها على هذا النسق الذى لم تجتمع عليه.

يقول متغزلا :

ثـم اتخـذن مـن المـدام مراشـفا ونظمـن من حبب المدام ثغـورا
ونظـرن غزلانـا وفحـن خمـائلا وخطرن أغصانا ولحن بدورا[3]

فكل صورة من هذه الصور، على حدة، متداولة ـ، وإنما الجديد هو توإليها على هذه الهيئة.

(1) الديوان ص ٥٩.
(2) الديوان ص ٦١.
(3) الديوان ص ٨.

أما البوصيرى فيشبه النقوب فى حصن المرقب بأنها أثاف عليها قدور هى بروج الحصن، وصورة الأثافى والقدور صورة قديمة التقطها البوصيرى من التراث :

وساموه خسفا من نقوب كأنها ... أثاف لها تلك البروج قدور [1]

ويشبه آيات الرسول ﷺ وظهورها بظهور نار القرى على جبل:

دعني ووصفي آيات له ظهرت ... ظهور نار القرى ليلا على علم [2]

وليس له فى هذه الصورة إلا فضل الصياغة.

ويمدح الترك فيعيد هذه الصور القديمة إذ يصفهم بأنهم بيض الوجوه تسعى لأبوابهم القصاد، وطالبوا المال :

بيض الوجوه بجن الليل إن ركبوا ... إلى الوغى ويضيء الصبح إن سفروا
تسعى لأبوابهم قصاد مالهم ... وجاههم زمرا فى إثرهم زمر [3]

ولعل البوصيري قد وقع على ضالة ثمينة في "بيض الوجوه" حيث ناسبت هذه الكناية القديمة أوصاف ممدوحيه من الأتراك.

وهذا الصنيع نفسه نطالعه عند شهاب الدين محمود فلا يزيد جهده عن الصوغ الجيد ومحاولة التوليد، وقديما قال عنترة :

(1) الديوان ص ٩٧.
(2) الديوان ص ١٩٦.
(3) الديوان ص ٨٩.

ولقـد ذكرتـك والرمـاح نواهـل　　　منى وبيض الهند تقطر مـن دمـى
فـوددت تقبيـل السيوف لأنهـا　　　لمعت كبـارق ثغـرك المتبسـم

وموضع الشاهد هنـا تشبيه لمعان السيوف بالثغر الباسم. ويأتى شهاب الدين محمود فيتلقف هذا التشبيه ويولد منه صورة مجددة، مضيفا إلى اللثم العناق والمصافحة، ولعله قد وقع عليهما عند شاعر آخر، ثم لف بين هذا وذاك فى قوله واصفا قتلى إحدى المعارك :

فأهووا إلى لثم الأسنة فـى الوغـى　　　كأنـهم العشـاق وهـى المباسـم
وصافحت البيض الصفاح رقابهم　　　وعانقت السمر القدود النواعم[1]

وشبه شعراء العرب الدمـاء بالبحر، وجاء شهاب الدين محمود فوسع من الصورة شيئا ما، وجعل الدماء خضابا لسوق السبايا :

وخاضت البيض فى بحر الدماء فما　　　أبدت من البيض إلا ساق مختضب[2]

ووصف الشعراء [illegible] فيها الرياح أو يضل فيها القطا، فأخذ ذلك شهاب الدين محمـود فـى وصفه الطرق المؤدية إلـى قلعة الروم، مضيفا إلى تعثر الرياح زل الذر، وإلى ضلال القطا خشية العقاب، وعدم استقرار النسر :

إذا خطرت فيها الرياح تعـثرت　　　أو الذر يوما زل عن متنـه الذر
يضل القطا فيها ويخشـى عقابها　　　العقاب، ويهفو فى مراقيها النسر[3]

---

(1) النجوم الزاهرة جـ ٧/ ص ١٧١.
(2) تاريخ ابن الفرات جـ ٨/ ص ١١٧.
(3) فوات الوفيات جـ ١/ ص ٤١٥.

وتعاور الشعراء على تشبيه الثريا بأنها راحة تشبر الدجى يعبرون بذلك عن طول الليل، فأخذ ذلك صدر الدين بن الوكيل وزاد عليه بأن وصف الثريا بأنها جذماء :

بكف الثريا وهي جذمـا تقاس لي     شقاق دجى مدت من الشرق للغرب
ولو ذرعوها بالذراع لما انقضت     فما تنقضي يا ليل أو ينقضي نحبي[1]

وقد يذهب الشاعر في محاولة التوليد هذه إلى أن يستبدل شيئا بشيء، أو أن يخرج من التخصيص إلى التعميم، أو أن يضيف إلى القول الأول ما يتشابه معه ويجري على نسقه، إلا أن القارئ البصير بالتراث لا يخفى عليه المثل الذي يحتذيه الشاعر مهما حاول أن يموه، أو يضفي على قوله الأصالة والجدة، واقرأ معي قول شمس الدين الطيبي يصف أحد انتصارات الناصر محمد :

برق الصوارم للأبصار يختطف     والنقع يحكي سحابا بالدما يكف
أحلى وأعلى رقة وسنا     من ريق ثغر الغواني حين يرتشف
وفي خدود القنا معنى سمعت به     لا بخدود التي قد زانها شنب
ومن غدا بالخدود الحمر ذا كلف     فإنني بالخدود البيض لي كلف
ولامة الحرب في عيني أحسن من     لام العذار الذي في الخد يتعطف
كلاهما زرد هذا يفيد وذا     يردي فشأنهما في الفعل يختلف
والخيل في طلب الآثار صاهلة     ألذ لحنا من الأوتار تأتلف
ما مجلس الشرب والأرطال دائرة     كموقف الحرب والأبطال تزدلف[2]

---

(١) الغيث المسجم جـ ١ ص ٣١٥

(٢) المنهل الصافي جـ ٣ ورقة [illegible]

ولعلنا على الفور نذكر قول أبي تمام :

ما ربع مية معمورا يطيف به | غيلان أبهى ربى من ربعها الخرب
ولا الخدود وقد أدمين من خجل | أشهى إلى ناظر من خدها الترب
سماجة غنيت منا العيون بها | عن كل حسن بدا أو منظر عجب[1]

هى هى الصورة وإن حاول الطيبى أن يموه علينا بذكر القدود ولام العذار وألحان الأوتار وأرطال الخمر، وكل ما فعله هو أنه أذاب هذا الإيجاز البديع الذى نراه فى شعر أبى تمام حتى تميع فى أبياته وفقد النبض والحياة.

(ز) وكان للثقافة الدينية أثرها القوى فى تشكيل ذوق هذه الصفوة، والقرآن الكريم هو جوهر هذه الثقافة وكتابها المعجز، وقد راح الأدباء يحتذون بيانه منذ أن نزل به الوحى، فلا غرابة أن يصبح الاقتباس من القرآن الكريم، والاغتراف من فيض بيانه وتصويره ديدن أدبائنا يرونه معيارا من معايير الفصاحة والبلاغة، وكان للشعراء طرائقهم فى ذلك فهم

محى الدين بن عبد الظاهر إذ يقول :

يا دمعي الساعي بي في الهوى | اجر فهل ساع وما تجرى
وأنت يا قلبي الذي قد | خرجت مثل الصبر عن أمرى
إنسان عيني إن غدا خاسرا | للدمع فالإنسان في خسر[2]

---

(١) ديوان أبي تمام جـ١/ ص ٥٦، ٥٧.

(٢) تشنيف السمع بانسكاب الدمع للصفدى ص ١٦٨.

ويحس القارئ أن الأبيات الثلاثة ربما كانت تمهيدا للاقتباس القرآني في الشطر الأخير :

ومثل هذا الصنيع نجده في قول ابن نباته :

والذى زاد مقلتيك اقتداراً | ما أظن الوشاة إلا غيارى
بهم مثل ما بنا من جفون | ساجيات تهتك الأستارا
كلما جال لحظها ترك الناس | سكارى وما هم بسكارى[1]

وقد يلجأ الشاعر إلى حل النظم القرآني ومزجه بعبارته كما نرى في قول البوصيري يمدح قرلسنقر :

وأقبلت تحيي الأرض من بعد موتها | وفي الجود ما يحيي الموت وينشر
فأخرجت مرعاها وأجريت ماءها | غداة بحار الأرض شعث أغبر
فها هي تحكي جنة الخلد نزهة | ومن تحتها أنهارها تتفجر[2]

وانظر إلى قوله في مدح أيدمر عز الدين :

يكفيه حمل الأمانات التي عرضت | على الجبال فكادت منه تنفطر[3]

وفي أحيان أخرى يلتقط الشاعر بعض ألفاظ من السياق القرآني، ويمزجها بألوان من التصوير أو البديع كما نرى في قول ابن نباته :

يتيم ابتسامك ما يقهر • فسائل دمعي لا ينهر

---

(1) الديوان ص ١٩٠.
(2) الديوان ص ١١٣.
(3) الديوان ص ٨٨.

وإنسان عيني إلى كم كذا بحين من الدهر لا يذكر[1]

فالشاعر يورى فى كلمتى "يتيم وسائل" اللتين التقطهما مع غيرهما من السياق القرآنى "فأما اليتيم فلا تقهر، وأما السائل فلا تنهر" ولكنه يقصد يتيم الدر الذى يشبه أسنان المحبوبة حين تبتسم، ويقصد السائل الدمع، وفى البيت الثانى نراه يورى أيضا فى كلمة "إنسان" متكئا بشدة على التعبير القرآنى "هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً".

وكانت معانى القرآن وصوره، وما جاء به من قصص مددا لا ينفد للشعراء، فراحوا يستمدون منها، ويأتون منها بقبس فى أشعارهم، فها هو البوصيرى يشبه هواء البيمارستان المنصورى بالصور الذى يعيد الحياة للأجسام حين ينفخ :

يهب فيهدى كل روح بجسمه كأن صباه حين ينفخ صور[2]

ويستمد محى الدين بن عبد الظاهر صورته من الجنة والنار وهو يصف وجنة المحبوب :

بى ظبى إنس من الأتراك وجنته كجنة الخلد إذ حفت بها النار[3]

وإلى قريب من هذا ذهب ابن نباته فى خطاب محبوبه :

يا مليحا طرفى به فى نعيم وفؤادى فى النار ذات الوقود[4]

---

(١) الديوان ص ٣٠٣.
(٢) الديوان ص ١٠٣.
(٣) الديوان ص ١٧.
(٤) الديوان ص ١٥٣.

ويتكئ القيراطى على القصص القرآنى، وتحمل صوره إشارات إلى أحداث هذا القصص، فينتزع إحدى صوره من مناجاة موسى عليه السلام لربه إذ يقول :

لما درت أنى الكليم من الجوى جعلت جوابى فى المحبة لن ترى[1]

وفى صورة أخرى يلمح إلى ما ورد فى سورة أهل الكهف عن ذى القرنين فيقول فى مدح أولاد الناصر حسن :

إن يبلغوا فى الفضل مطلع شمسه فلقد رأينا منهم الإسكندرا[2]

وبوسعنا أن نسوق العديد من الشواهد، ولكنا ما سعينا إلى إحصاء أو حصر وإنما كان هدفنا أن نشير إلى أثر الثقافة الدينية فى تكوين الذوق الأدبى لصفوة المتأدبين من أهل العصر.

وظاهرة الانجذاب إلى التراث تتمثل فى نثر هذا العصر كما تمثلت فى شعره، ويكاد شعرى نثرى سرية يشى بمثل هذا القرن [illegible] الذوق يرى أنها لا تختلف عن الفن الشعرى إلا بما للشعر من وزن وقافية، أو قل إن نثر هذا الذوق شعر محلول. و"حل الشعر" سمة بارزة فى كتابات هذا العصر، وهى أيضا العلامة البارزة على انجذاب الكتاب إلى القديم بحيث يمثل محفوظ الكاتب من التراث شبه رصيد ينفق منه وقت الحاجة.

يقول شهاب الدين محمود :

---

(١) الديوان ص ٤٦.

(٢) الديوان ص ٤٦.

"وأما الحل فهو باب يتسع على المجيد مجاله، ويتصرف فـي كـلام العارف به رويته وارتجاله، وملاك أمر المتصدى له أن يكون كثير الحفظ للأحـاديث النبويـة والآثـار والأمثـال والأشـعار لينفق منـها وقت الاحتيـاج إليها"[1].

والقاضى الفاضل الذى ترسم جيل كتاب هذا العصر خطاه، وعدوه المثل الأعلى للفن الكتابى كما نلمس من ثنائهم عليه وإطرائهم لفنه[2] ذهب فى الاتكاء على محفوظه من الشعر القديم إلى شأو بعيد حتى صرنـا فـى بعض قطعه النثرية نستطيع أن نعد ماله من كلمات يصل بـها بين أشطار من الشعر يستمدها من محفوظه، فانظر إليه مثلا يكتب إلى صديق له :

"وصل كتاب مولاى بعد ما (أصات المنادى للصلاة فأعتمـا)، فلمـا استقر لدى (تجلى الذى من جانب البدر أظلما) فقرأته (بعين إذا اسـتمطرتها أمطرت دما) وساملته(فسامت مصروفا عن النطق أعجما) ولم يـرد جوابـا (وماذا عليه لو أجاب المتيما)[3].

ولا ريب أن تفشى مثل هذه الظاهرة فى الكتابة النثرية يجعـل منـها عملا أقرب إلى التلفيق، ويجعل القطعة النثرية تبـدو وكأنـها الثوب المرقـع الذى لا جهد فيه للكاتب إلا وصل هذه الرقع، والتأليف بينها علـى نحـو مـن الأنحاء.

---

(١) حسن التوسل ص ٩١.

(٢) انظر نهاية الأرب النويرى جـ ٨/ ص ١، ٢.

(٣) نهاية الأرب جـ ٨/ ص ٤٧.

والحق أن كتابنا لم يبلغوا شأو القاضي الفاضل وتضلعه في حل المنظوم في ذلك الشاهد الذي عرضناه، ولكن جهدهم انحصر عند حل بعض الأبيات الشعرية وإذابتها في عبارتهم دون إسراف، وإذا كان القاضي أشبه بالخازن المبذر فإن كتابنا كانوا أشبه بخازن مقتصد.

وعلى أية حال فظاهرة الحل الشعري كانت سمة جمالية من سمات الكتابة في هذا العصر، واقرأ معي لضياء الدين أبي العباس أحمد القرطبي الأنصاري من رسالة له لابن دقيق العيد :

"لا زالت إمامته كافلة بصون الشرائع، واردة عن دين الله وكفالة أمة رسول الله أشرف الموارد وأعذب الشرائع، آخذه بآفاق سماء الشرف فلها قمراها والنجوم الطوالع، قاطعة أطماع الآمال عن إدراك فضله وما زالت تقطع أعناق الرجال المطامع"[1].

فنحن نرى القرطبي يعمد إلى قول البعيث :

طمعت بليلى أن تريع وإنما تقطع أعناق الرجال المطامع

وإلى قول جرير :

أخذنا بآفاق السماء عليكم لنا قمراها والنجوم الطوالع

فيحلهما ويذيبهما في نثره.

وكان للكتاب مهاراتهم في حل المنظوم، فبيت واحد من الشعر يمكن إنفاقه في وجوه عدة، ويمكن أن يقلبه الكاتب حسبما يقتضيه الموقف

فيحله وينفق منه مرة في العتاب، وأخرى في الشكوى، وثالثة فـي الوصـف حسبما يتفتق ذهنه، وتؤدى إليه مهارته.

ويفخر شهاب الدين محمود أنه استطاع أن يفعل مثل هذا ببيت ابـن الرومي :

وحديثها السحر الحلال لـو أنـه          لم يجن قتـل المسلم المتحـرز

فإنه حله وأتى به في وصف السيف فقال :

"وكفى السيوف فخرا أنها للجنة ظلال، وإلى النصر مآل، وإذا كان من بيان الحديث سحر فإن حديثها عن كلمته هو السحر الحلال"[1]

ثم عاد فنقله إلى وصف البلاغة قائلا :

"البلاغة تسحر الألباب حتى تحيل العرض جوهرا، وتخيل الهواء المدرك بالسمع لانسجامه وعذوبته في الذوق نهرا، لكنه سحر لم يجن قتل المسلم المتحرز"[2].

وتقود هـذه السمة إلى أخرى وثيقة الاتصال بها هي استرجاع الصور القديمة، يستعين بها الكاتب على ما يتناوله من موضوعات، والكتاب في ذلك لا يختلفون عن الشعراء، فانظر إلـى محيي الدين بن عبد الظاهر يصف إحدى حملات "بيبرس" :

(١) نهاية الأرب جـ ٨/ ص ٥٢.
(٢) حسن التوسل ص ٩٢.
(٣) حسن التوسل ص ٩٢.

" قد أحاطت العلوم الشريفة بالعزمات الشريفة السلطانية، وأنها استصحبت ذلك حتى تصفحت المهالك، وسرنا لا يستقر بنا في شيء منها قرار، ولا يقتدح من غير سنابك الخيل نار، ولا نمر على مدينة إلا مرور الرياح على الخمائل في الأصائل والأبكار، ولا نقيم إلا بمقدار ما يتزيد الزائر من الأهبة أو يتزود الطائر من النغبة، نسبق وفد الريح من حيث ننتحي، وتكاد مواطئ خيلنا بما تسحبه أذيال الصوافن تمحي، تحمل همنا الخيل العتاق، ويكبو البرق خلفنا إذا حاول بنا اللحاق"[1].

ولا جديد في هذا التصوير فقد لجأ الكاتب إلى ما تعاور عليه الأدباء قبل ذلك من تشبيه السرعة بمرور الريح، ومن أن البرق يكبو إذا حاول اللحاق بالركب، فضلا عما نراه بلفظه من شعر تأبط شرا "تسبق وفد الريح من حيث ننتحي" أو ما نراه محوراً تحويراً طفيفاً عن قول الحريري في مقامته المغربية "فلم أجلس إلا لمحة برق خاطف، أو نغبة طائر خائف"[1].

كذلك نلمس في النثر ما لمسناه في الشعر من كثرة التلميحات إلى أيام العرب في الجاهلية والإسلام، ولنقرأ معي مرة أخرى لمحي الدين بن عبد الظاهر في تعنيف ذلك الذي تنقص من قدره :

"أم هل بالى بك إلا مبالاة البازي بالحمام؟ والليث بالدناف الخيس؟ ومتى كانت همدان تفخر على كليب أو تحذر منها الكيد؟ أم متى خاف الأسد من أبي زبيد؟ وهل بالت قريش بتأليب أبي سفيان؟ أم هل فزعت مازن يوما من استباحة ذهل بن شيبان؟ ويحمد الله ما أحوج الزمان إلى زياد، ولا ألجأ

---

(1) صبح الأعشى جـ ١٤ ص ١٤٠

إلى تلقيه بوجه مكفهر كأن عليه أرزاق العباد. ولست ـلحاك اللـهـ من بنى صريم الذين تلقتهم التهائم والنجود، ولا من بنى عمرو الذين لبيوتـهم سـمت سـعب الصعود، ولا فيك ما فى أبى قابوس من حزم ونـائل، ولا لديـك مـا لدى من إذا قال لم يترك مقالا لقائل"(٢).

ففى هذه الفقرة كثير من التلميحات والإشارات لأحـداث قبليـة جاهلية، ولأحداث إسلامية، كما أن فيها ذكرا لبعض أعلام العرب فى جاهليتهم وإسلامهم.

أما ظاهرة الاقتبـاس من القرآن الكريم ونثر آية فهى تجل عن الإحصاء فى نثر الكتاب، يقول علاء الدين بن عبد الظاهر فى التقليد الذى كتبه على لسان الخليفة المستكفى للسلطان بيبرس :

"لقد عول أمير المؤمنين على يمن آرائك التى ما برحت الأمـة بـها فـى المعضـلات تستشـفى، واسـتكفى بكفـايتك وكفـالتك فـى حياطـة الملـك فأضحى وهو بذلك المستكفى، وهو يقص عليك من أنباء الوصايا أحسن القصص"(٣).

فانظر كيف نثر القول القرآنى "نحن نقص عليك أحسن القصص".

ويقول فخر الدين بن مكانس فى وصف زيادة النيل :

---

(١) مقامات الحريرى ص ١٥١.
(٢) رسالة ابن عبد الظاهر إلى ابن النقيب ص
(٣) نهاية الأرب جـ ٨/ ص ١٣٢.

"فلو زدت فى أيام غيره من الملوك المترفين، وفيمن يؤثر ملاذ نفسه على مصالح المسلمين، كنت أيها الملك بلغت قصدك، وفعلت فى أبناء مصنرك جهدك، وكنت من الملوك إذا دخلوا قرية انتطوا فيها الأهلة، وأفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة"(١).

فابن مكانس ينثر فى قوله الآية القرآنية "إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة".

ذلك هو النثر وانعطافه إلى التراث.

وإلى هنا نكون قد استجلينا ظاهرة الانجذاب إلى التراث فى الأدب شعره ونثره، ونحن لا ننكر دور التراث فى تكوين الأديب و [illegible] فى تكوين القارئ وتشكيل ذوقه، ولا ريب أن التراث يمثل إطارا ذهنيا للصنعة الأدبية، ويوجه عمليتى الإبداع والتذوق كليتهما(٢)، ولكن الذى ننكره أن يكون هذا التراث قيدا يحد من قدرة الأديب، ويثقل خطوه، ويجعله دائما منتهيا إلى التراث. ولكن ينبغى أيضا ألا [illegible] بحكمنا على أدب هذا اللون فنكون قد فرضنا ذوقنا المعاصر على أدب عصر آخر، له معاييره الجمالية ومقاييسه الفنية التى تختلف عن معاييرنا ومقاييسنا.

وربما كان حرى لأسباب هذه الظاهرة أجدى للأدب ودرسه من أن ننعى على هؤلاء الأدباء ذوقهم الذى راق لهم، وراق لمتأدبى عصرهم.

ولا يمكن أن نرد هذه الظاهرة إلى سبب واحد فهناك جملة أسباب تشابكت وتضافرت فى أن تصل بالذوق الأدبى إلى هذا.

---

(١) صبح الأعشى جـ ١٤/ ص ٢٨١.

ومن هذه الأسباب ما يتصل بالنقاد والبلاغيين الذين راحوا يملون على الشعراء ما يجب أن يتبعوه من نهج القصيدة العربي، وما ينبغي عليهم أن يسلكوه من أساليب في أغراضهم المختلفة، وهذا ربما دفع الشعراء والكتاب إلى مضيق لم يكن ثمة خروج منه إلا بالرجوع إلى الوراء.

ومن هذه الأسباب أيضا ما يتصل بالدين، وعلينا ألا يغيب عن أذهاننا أن العصر عصر حروب طاحنة كلها تبغي النيل من الإسلام وحضارته، وربما كان احتضان القديم والعكوف عليه يتم بدافع الحفاظ على الإسلام وحضارته والتشبث بأمجاده الزاهية التي تشرق من هذا التراث.

وسبب آخر ديني أيضا هو القرآن الكريم وما ضمنه من حياة متجددة ومستمرة للتراث الأدبي العربي جاهلية وإسلامية إذ في ضوء هذا التراث يفهم المسلمون كتابهم ويدركون مرامي كلمه، ومقاصد آية.

ثم إن هناك أيضا مسألة الازدواج اللغوي، حيث فشت العامية، وبعد البون بينها وبين اللغة الفصحى، وربما كان من آثار ذلك على حد قول الدكتور الأهواني "أن يرتبط الشاعر بالماضي أكثر من ارتباطه بحاضره، وأنه يظل ينظر إلى التراث القديم نظر إكبار وتقديس إلى حد يجعله أسير هذا التراث لا يستطيع الفكاك منه، ولا الخروج عليه، وإن أدعى أحيانا غير ذلك وسر هذا الارتباط هو ما يعتقده الشاعر بحق من أن اللغة التي يتعلمها تعلما، ويتكلف التعبير بها تكلفا كانت عند أصحاب التراث الأول سليقة وطبيعة"(٢).

---

(١) انظر الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة. مصطفى سويف ص ١٤٩ وما بعدها.

(٢) ابن سناء الملك ومشكلة العقم والابتكار في الشعر ص ٢٧.

## ٢- الشغف بالبديع :

وهذه سمة ثانية من سمات هذا اللون الخاص من الذوق الأدبى، حيث تسلط البديع، وأصبح مطلبا ينشد لذاته، وراح بلاغيو العصر يفتنون فى اختراع ألوانه، والتوسع فى فنونه، حتى وصل به ابن أبى الإصبع إلى مائة وخمسة وعشرين لوناً، ووصل به ابن حجة فى بديعيته إلى ما يقرب من مائة وأربعين لوناً.

ولا ريب أن ابن أبى الإصبع وابن حجة فهما البديع بمعناه العام فأدرجا تحته كل ألوان البلاغة العربية، كما أنهما أدخلا فيه أشياء من مباحث النحو وأخر من مباحث العروض، ولكن هذا يدل على مبلغ تسلط الذوق البديعى على متأدبى هذا العصر، وحسبنا أن نرى تلك الأنواع المختلفة للجناس التى أخذ يفرعها ابن حجة فى خزانته، فهناك المركب، والمطلق، والملفق، والمذيل، واللاحق، والتام، والمطرف، والمصحف، والمحرف، واللفظى، والمقلوب، والمعنوى، اثنا عشر لونا، هذا بخصوص الجناس وحده.

ويكفى أن نعرف أن فنا شعريا قائما بذاته فى هذه الحقبة اتخذ البديع غرضا له، ذلك فن البديعيات، حيث ذهب المشغوفون بهذا الفن إلى نظم قصائد فى مدح الرسول -ﷺ- ضمنوا كل بيت من أبياتها لونا من ألوان البديع، فعرفنا بديعية العميان، وبديعية صفى الدين الحلى، وبديعية ابن حجة

التي شرحها في خزانته، وظهرت أيضاً بديعيات مسيحية اتخذت من مدح المسيح عليه السلام سلماً لعرض الفنون البديعية[1].

ومهما كان من أمر هذه البديعيات وما فيها من التعمل والتكلف فإنها تعكس ذوق العصر الذي شغف بالبديع أيما شغف.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هناك من نقاد هذا العصر من نادى بالتحرر، وثار على الكثافة البديعية[2]، ولكني لا أظن الأمر كذلك بقدر ما أظنه انتصاراً للون بديعي على آخر، فالصفدي مثلا شغف بالجناس وصنف فيه مصنفاً وسمه بجنان الجناس جمع فيه كثيرا من شعره الذي تضمن هذا اللون البديعي، بينما راح ابن حجة يتهكم على الصفدي وذوقه، ويرى في الجناس لوناً من ألوان العقادة، ويقول : "وما أظرف ما وقع له (الصفدي) مع الشيخ جمال الدين بن نباته، وذلك أنه لما وقف على كتابه المسمى بجنان الجناس وقد اشتمل على كثير من هذا النوع سماه "جنان الخناس"[3]، ويقول عن الصفدي وغرامه بالجناس في موضع آخر:

"وكان الشيخ صلاح الدين يتسمن ورمه ويظنه شحما فيشبع أفكاره منه، ويملأ بطون دفاتره، ويأتي فيه بتراكيب تخف عندها جلاميد الصخور"[4].

---

(١) انظر : الصبغ البديعي في اللغة العربية د. أحمد إبراهيم موسى ص ٣٨٠.

(٢) د. عبده قلقيلة. النقد الأدبي في العصر المملوكي ص ٤٢٨ وما بعدها.

(٣) خزانة الأدب ص ٢٧.

(٤) خزانة الأدب ص ٢٦.

ولكن ابن حجة وقد حط من شأن الجناس، وحط أيضا من شأن ألوان بديعية أخرى كالطباق والتشريع[1] ينتصر للتورية أيما انتصار، ويراها الغاية القصوى من غايات البديع، ويرى أنه لا بأس بالجناس ولكن على أن يمتزج بالتورية.

فالأمر إذن ليس أمر ثورة على الكثافة البديعية، ولكنه تعصب للون بديعي على آخر.

ثم ما ظنك بذوق يرى الإبداع في الشعر متمثلا في قدرة الشاعر في الكلمة الواحدة على الإتيان بضربين من البديع، وفي البيت الواحد على إيراد جملة منه[2] أذلك ذوق ثائر على الكثافة البديعية؟!

إذن فلا مناص من التسليم بتسلط البديع على ذوق متأدبي العصر، ولكن كيف تم ذلك؟ وكيف ارتفع للبديع هذا اللواء؟ تلك هي المسألة.

وقد راق لبعض الباحثين أن يعزو الأمر كله إلى قضية اللفظ والمعنى، وأنه منذ القرن الخامس ازداد أنصار قضية اللفظ حتى فهم الأدباء أن العمل الأدبي صنعة لفظية ولا غير.[3] وهذا تعليل سليم إلا أنه يقف عند العرض الظاهري، وربما كان الأمر أبعد من ذلك.

إن ظاهرة البديع -في ظننا- ترتبط ارتباطا جوهريا به بيعة الفن الإسلامي الذي يقوم على المنظور الروحي المسطح، هذا المنظور الذي لا يهتم بالبعد الثالث للصورة ومن ثم يميل إلى التجريد، كما أنه يميل إلى ملء

---

(1) انظر خزانة الأدب ص ٨٧، ١٤٠، ١٤٩

(2) انظر خزانة الأدب ص ٤٥٢.

(3) د. أحمد إبراهيم موسى – الصبغ البديعي في اللغة العربية ص ٣٣٣.

الفراغ بعناصر كثيفة حتى لا يبقى مجال لعبث الشر المتمثل في إبليس، وربما تمثل لنا ذلك في فن الرقش العربي "الأرابسك" حيث "ترى العناصر الهندسية المجردة تلتحم بانسجام مطلق.. وهذه العناصر مفروشة في جميع أنحاء رقعة التصوير لا تترك مجالا لثغرة"[1].

وإذا علمنا أن هذا الفن العربي "الأرابسك" يقوم على قوانين من النظام، والتساوي، والتوازي، والتوازن، والتلازم، والتكرار، والتغير أمكننا -كما يرى الدكتور عز الدين إسماعيل بحق- "أن نجد مفتاح الدرب الضيق الذي يفضي بنا إلى الأساس المشترك في الفن العربي، حيث نتبين -فيما بعد- أن الشعر الجميل في عرف النقاد والبلاغيين العرب ينطوي في أساسه على صورة أو عدة صور ميلودية، ... وعندئذ سنجد تلك القوانين التي تكمن خلف الإيقاع والميلودي تمثل بأسمائها أحيانا (النظام - التساوي - التكرار) أو تتمثل بأسماء أخرى في أبواب البديع التي عرفها العرب"[2].

لا غرابة إذن أن يتسلط الذوق البديعي على الصفوة المتأدبة التي يعد الفكر الإسلامي رافدا هاما من روافد ثقافتها، ولا غرابة في أن يصبح البديع مطلبا يقصد لذاته.

وفي شعر هذا اللون يبدو لنا افتتان الشعراء في عرض الألوان البديعية، إذا راحوا يتلاعبون بالألفاظ والحروف تلاعبا ينم عن كثير من المهارة والحذق وإذا كان الجناس لم يرق لابن حجة فليس معنى ذلك أن يخلو منه الشعر فابن حجة يصدر عن ذوقه الشخصي، وربما كان الجناس

---

(١) جمالية الفن العربي د. عفيف بهنسي ص ٤٦.

(٢) الأسس الجمالية في النقد العربي ص ١٢٢

من أظهر الألوان البديعية في شعر هذا اللون الخاص واقرأ معي قول صدر الدين بن الوكيل في مدح قراسنقر.

شمس سما فوق السماء محله ... وسبا سناه البدر في هالاته
بالسيف والقلم ارتقى فمضى ذا ... لعداته ومضى ذا لعداته
فالعلم بين بنانه وسنانه ... والحلم من أدواته ودواته[1]

فنحن نرى في هذه الأبيات عدة ألوان من الجناس: مجنس الخطى بين (سبا وسنا) والجناس المحرف بين (عداته وعداته) وجناس التصريف بين (بنانه وسنانه) والجناس المطرف بين (أدواته ودواته).

وفي شعر هذا اللون سيتراءى لنا الجناس بلون أو بآخر عند كل الشعراء، فمن الجناس المطلق قول الغزازي:

هل من جناح إن جنحت إلى الهوى ... وعشقت سحار الجفون غريرا[2]

ومنه قول البوصيري:

فاصرف هواها وحاذر أن توليه ... إن الهوى ما تولى يصم أو يصم

وقوله:

وراودته الجبال الشم من ذهب ... عن نفسه فأراها أيما شمم[3]

---

(١) المنهل الصافي جـ ٣/ ص ١٣.

(٢) الديوان ص ٨.

(٣) الديوان ص ١٩١، ١٩٢.

ومن هذا اللون ما نراه فى قول القيراطى :

وطفلة من بنات الترك تاركة ... أخا الضنا لهواها غير تراك
للقان ينسب قانى خدها فلذا ... تحت المصائب يبدو بين أتراك[1]

ومن الجناس المركب المفروق قول شهاب الدين محمود :

ولم أر مثل بشر الروض لما ... تلاقينا وبنت العامرى
جرى دمعى وأومض برق فيها ... فقال الروض فى ذا العام ربى[2]

ومن المذيل قول ابن نباته :

فاح نشرا وبدا فالبدر من ... حسد خاف ونشر الروض خافت
مثلما قد أقبلت من مصرها ... أنجم العلم فنجم الشام شامت[3]

ولم يقف جهد الشعراء فى الجناس عند هذا الحد، بل راحوا ينظمون القصائد ويجانسون بين قوافيها، فتبدو القافية وكأنها كلمة واحدة مردده، ومن ذلك ما نراه فى قول محمد بن أحمد الكندى الدشناوى :

قد كان حالى بكم حاليا ... لكنها العين أصابت فحال
فلذة العيش وقد بنتم ... عن نظر المشتاق عين المحال
والسقم لا يبرح عن جسمه ... كأنه خصم بدين محال
يا سادة ذبت عليهم أسى ... لما حذا حاديهم بالرحال

---

(١) الديوان ص ٣٦.

(٢) خزانة الأدب ص ٢٨.

(٣) الديوان ص ٧٨.

ولوجبوا حزني كما حرموا		على نومي والتسلي محال(1)

وتمضي القصيدة على هذا النسق.

ولم يكن الشغف بفنون البديع الأخرى أقل من الشغف بالجناس، وإننا واقعون في شعر الشعراء على العديد من ألوان البديع التي عرفها العصر.

فمن المطابقة قول البوصيري في مدح قلاوون :

فغفلته عن شدة الجزم يقظة		وغيبته عما يريد حضور(2)

ومن اللف والنشر قول العزازي :

ملك كأن براحتيه للعدى		والسائلين إماتة ونشورا(3)

وقول محي الدين بن عبد الظاهر :

وجياد من الأداهم والشهب تريننا ليلا وصبحا مبينا(4)

ومن الترديد قول القيراطي :

الناصر بن الناصر الملك الذي		قهر الملوك مؤيدا ومظفرا(5)

---

(1) الطالع السعيد ص ٤٩٤.
(2) الديوان ص ٩٩.
(3) الديوان ص ٩٥.
(4) تاريخ ابن الفرات جـ ٧/ ص ٣٢.
(5) الديوان ص ٤٦.

ومن التقسيم قول العزازى :

فالبيض تلمع والخرصان دامية والخيل تصهل والفرسان تصطدم[1]

ونطوى هذه الفنون البديعية سريعا لكى نصل إلى التورية تلك التى ازداد بها الشغف، وحملت رايتها المدرسة المصرية، وشهد لشعراء مصر بالسبق كل من تحدث عن التورية. يقول الصفدى :

"ولكن إذا سلكت محجة الإنصاف، وظهرت حجة الحق التى هى أكمل الأوصاف وجد شعراء الديار المصرية فى هذا النوع المخصوص من أحد ولجود، ومتكلمهم إذا قام بالتورية أقعد، ومقاصدهم على ذلك أسعف وأسعد"[2].

وأشار ابن حجة فى أكثر من موضع من خزانته إلى تفوق المدرسة المصرية كما أشار إلى أقطابها البارزين من أمثال محيى الدين بن عبد الظاهر والوداعى وابن نباته.

ويبدو أن غرام المصريين بالتورية غرام قديم، فهناك من أدباء مصر الفرعونية من نظم نشيدا فى وصف مركبة الملك معددا أجزاءها، وكان يذكر اسم جزء من المركبة ثم يعود فيكرره بمعنى آخر[3].

والشواهد على التورية لا تحصى، ولكن لا بأس أن نورد هنا بعض نماذجها، فمن توريات محى الدين بن عبد الظاهر قوله :

---

(١) الديوان ص ٧١.

(٢) فض الختام عن التورية والاستخدام ص ١٤٥.

(٣) انظر ملامح الشخصية د. الصاوى الجوينى ص ١٦١.

إيـــاكم أن تتكـــروا جعفـــرا ذاك الخيـــالي وأصحابـــه
فنيـل مصـر كـم لـه جعفـر مخيـل يخـرج فـي بابـه[1]

فهو يوري في البيت الثاني في كلمة "جعفر" إذ المعنى القريب جعفر الذي اخترع خيال الظل بينما هو يقصد معناها البعيد وهو "النهر"، كذلك يوري في "بابه" إذ يتبادر إلى الذهن بابه خيال الظل، بينما هو يريد شهر بابه من شهور السنة القبطية.

وكثرت توريات ابن نباته، وهو أحد أقطاب مدرسة التورية، وأورد ابن حجة في خزانته كثيراً من تورياته، ونورد هنا سوى ما أورده ابن حجة قوله موريا في مدح علاء الدين بن فضل الله :

ذو الفضل قد دعيت رواة فخاره في الخافقين دعاءه المتلمسا
فالبيت يدعى عامرا، والمجد يد عى ثابتا، والمال يدعى السائبا[2]

فهو كما ترى يورّي في البيت الثاني في كلمات (عامر، ثابت، سائب).

ويوري في كلمة "المبرد" قائلا :

وإن كان ذيك الحسن أصبح كاملا لقد أصبح اللاحي عليك مبردا[3]

---

(1) فض الختام عن التورية والاستخدام ص ١٨٤.
(2) الديوان ص ٢٧.
(3) الديوان ص ١٤١.

والقيراطي يشارك ابن نباته في غرامه بالتورية، ومن توريته قوله:

وراع قدك لما صال عامله  بناظر منه فتان وفتاك[1]

فهو يقصد ناظر المحبوب لا ما يتبادر إلى تذهن من منصب (الناظر) الذى رشح له بقوله (عامل).

وتمتزج التورية بالجناس في قوله :

شكوت لحظا لها شاكي السلاح لقد  عجبت لما غدا المشكو والشاكي[2]

والشاهد في كلمة "الشاكي" آخر البيت.

ومن توريته قوله مادحاً :

عريق مجد فقد ما أصل سؤدده  من آدم لخصال المجد حواء[3]

وكان للبديع شأنه عند الصوفية، ولعله توافق مع ما كانوا يعتقدونه عن المعاني المخبوءة وراء الحرف، ومع ما زعموه أن للحروف عالماً، وأنها أمم وأجناس، ومنذ القدم حفلت كتب القبالة التي أثرت في الفكر الصوفي بكلمات ركبت على نسق خاص، وبجناسات تصحيفية تستجلب بها

---

(١) الديوان ص ٣٥.

(٢) الديوان ص ٣٧.

(٣) الديوان ص ٤٣.

القوى الخفية[1] هذا إلى جانب ما لبعض فنون البديع من قيمة موسيقية تزيد من تأثير الشعر فى مجالس السماع، حيث تتحول هذه التركيبات البديعية فى أفواه المنشدين إلى ما يشبه التعاويذ والرقى السحرية. ومن هنا نرى سر حرص شعراء الصوفية على التجنيس بألوانه المختلفة. فاسمع مثلا لقول عفيف الدين التلمسانى :

| | |
|---|---|
| للقضب بالدوح أجياد وأجياد | تدنو إليك وتنأى حين تنآد |
| وللحباب على شطى جداولها | للسيف والعقد نضاء ونضاد |
| فهات كاسك لو لطفا يقوم به | مقام كاسك ننقى حين ننقاد |
| أما المدامة أحلى من حديثك إذ | يجلوه للسمع إنشاء وإنشاد[2] |

أرأيت كيف رصع التلمسانى أبياته بفنون من الجناس منها المذيل، ومنها التام، ومنها جناس التصريف.

ثم انظر كيف ائتلفت ألوان الجناس بإيقاع البحر الوافر عند الشيخ عبد العزيز الدرينى، وتولد عن ذلك موسيقى لها إيقاع خفى جانب :

| | |
|---|---|
| أردد كالكرى بين المعانى | طيف الشوق لا يحتاج فكرا |
| ثملت وما مدامى غير ظلم | وجوب البيد مختلطا بظلم |
| لئن حكمت عواذلنا بظلم | لقد جاءوا بما أبدوه نكرا[3] |

(١) انظر : الرمز الشعرى عند الصوفية د. عاطف جوده نصر. الفصل الخاص برمزية الإعداد والحروف ص ٣٩٠ وما بعدها.

(٢) الأدب الصوفى فى مصر فى القرن السابع الهجرى. د. على الصافى حسين ص ٣٧٨.

(٣) المصدر نفسه ص ٣٨٢.

وإذا كان هذا شأن الجناس، فقد كان للطباق والمقابلة شأن آخر، وقد استعان بهما الصوفية على التعبير عن مواجدهم الغريبة التي تلتقي فيها الأضداد حيث يحس الإنسان البعد والقرب في آن واحد، والنعيم والشقاء ممتزجين، والوصل والهجر يجاذبانه أطراف روحه. وانظر كيف التقت الأضداد في قول الخيمي، وكيف أصبح الوجد مجداً، والذل عزاً، والفقر غنى :

وجدي بكم مجدي وذلي عزتي والافتقار إليكم استغنائي
يا أهل ودي يا مكان شكايتي يا عز ذلي يا ملاذ رجائي[1]

وانظر كيف أصبحت الخيانة وفاء في حس التلمساني .

وقد وقفت لعقلي في شهودكم إذ خنته والوفا وصف لخائنه[2]

وانظر إلى عبد العزيز بن أبي الأفراح وهو يتلاعب بألفاظ الوجود والفناء والدنو والنأي :

فأصبحت مني دانيا بمعارف وقد كنت عني نائيا لجمودي[3]

كذلك ألم شعراء الصوفية ببعض الألوان البديعية الأخرى كالتورية إلا أنهم مزجوها بمعان عرفانية، وصبغوها بصبغة رمزية، ونرى ذلك في قول ابن أبي الأفراح :

---

(1) الأدب الصوفي ص ٣٦٠.
(2) الديوان ص ١٥.
(3) الأدب الصوفي ص ٣٨١.

وإن أمرتني نشأتي غير نسبتي فصالح أبائي نذير ثمودي
سألقي عصاي في رحاب تجردي ليأتي من نحو القبول وفودي[1]

ومما شاع في شعر هذا اللون الخاص استخدام مصطلحات العلوم، ولا يغيب عنا، أن معظم متذوقي هذا اللون كانوا من الفقهاء، أو ممن تغلب عليهم النزعة التعليمية لذلك لا غرابة أن يفتن الشعراء في التلاعب بمصطلح العلوم من نحو وفقه وبلاغة إلى آخر ذلك، ولا غرابة أيضا أن يعجب بذلك بلاغيو العصر ونقاده ويضعون له اسما بديعيا هو التوجيه.

وشغف البوصيري بعلم النحو فراح يستمد منه كثيرا من صوره، ويتلاعب بعديد من مصطلحاته. فانظر إلى قوله في مدح الرسول عليه السلام :

خفضت كل مقام بالإضافة إذ نوديت بالرفع مثل المفرد العلم[2]

وإلى قوله في مدح أيدمر عز الدين :

لكل شرط جزاء من مكارمه وكل مبتدأ منها له خبر[3]

وإلى قوله في مدح قراسنقر :

فيا مصدر الفضل الذي الفضل دأبه فما اشتق إلا منه للفضل مصدر[4]

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٨١.

(٢) الديوان ص ١٩٧.

(٣) الديوان ص ٨٩.

(٤) الديوان ص ١١٩.

أما أحمد بن هبة الله الأرمنتي فراح يتلاعب بمصطلحات البلاغة من استعارة ومجاز قائلا :

صفات علا مهما أضيفت إلى اسمه　　غدت حللا للفخر وهو طراز
فنسبتها إلا إليه استعارة　　وإطلاقها إلا عليه مجاز[1]

ويتلاعب ابن نباته بمصطلحات العروض في قوله :

أي فرع نماد لمد ظلالا　　سابغا ذيلها على الطلاب
وافر المكرمات منسرح　　.. اللفظ طويل الثنا مديد الثواب[2]

ويقول أيضا في مدح علاء الدين بن فضل الله مضيفا إلى مصطلحات العروض مصطلحات علم الحديث :

ذو البيت إن حدثت عنه العلا خبرا　　جاءت بإسنادها عنه أبا فأبا
بيت أفاعيله في العلم وازنة　　فما تراه غداة المدح مضطربا[3]

ويتغزل القيراطي متلاعبا بألفاظ التجريح والتعديل من مصطلحات علم الحديث :

جرى بتجريح جفني بالبكا قلم　　من حيث عدلك الباري وسواك[4]

---

(١) الطالع السعيد ص ١٣٦.
(٢) الديوان ص ٣٩.
(٣) الديوان ص ٣١.
(٤) الديوان ص ٣٥.

وفي أشعار الصوفية تتردد أيضا مصطلحات العلوم ولكنها تصطبغ بصبغة عرفانية رمزية يكتنفها غموض شديد كما نرى في قول عفيف الدين التلمساني :

رفعنا عن الإعراب رفع محمد ... لقلم ولما عنه ينفي محمدا
إذا لم يكن ما قام يطلب فاعلا ... سواه رفعناه به فتأكدا
فإلا وإن دلت على الفرق ظاهرا ... فتحقيق حكم الرفع يجعلها سدى[1]

هذا عن البديع والشعر، فإذا تركنا الشعر إلى النثر وجدنا أن الأمر هو هو ووجدنا كل هذه الألوان البديعية تتراءى في أعمال الكتاب مضافا إليها السجع بما افتن في تفصيل ألوانه وأنواعه بلاغيو العصر، فهناك المتوازى، والمتوازن والمرصع، وهناك حدود ومقادير للفقر المسجوعة وما يحسن من ذلك وما لا يحسن[2].

وأصبحنا نقرأ العمل النثرى رسالة كان أم مفاخرة أو مقامة فنراه - كاللوحة التى افتن صاحبها فى توشيتها فهنا جناس محرف، وهنا جناس خطى وهنا تورية وهنا طباق والسجع ملتزم مع هذا وذاك، واقرأ معى لصلاح الدين الصفدى من مقامته لوعة الشاكى ودمعة الباكى ما يقوله على لسان غلامه :

"وقال . أنت حياك الله ورقاك، وسلمك من دواعى الهوى ووقاك ولا أسهر لك جفنا من جفاء الحبائب، ولا أوقعك من هجر المحبوب فى مصائد المصائب، ولا أحرق لك قلبا بنار البعد والفراق، ولا لك أغرق جفنا

(١) الديوان ص ٥٠.
(٢) انظر ص ٥٥، ٥٦، ٥٧ ... .

بسيل المدمع المهراق، ولا شغل فكرك بتجني الحبيب وصده، ولا أذاقك منه مرارة هجرة وألم بعده، ولا أوقعك من تجافيه في بحار الأرق والسهر، ولا سلبك رونق الوصال والاجتماع، ولا راعك بيوم التفرق والوداع، بل عطف الله عليك الأعطاف"[1].

فمع التزام السجع كان الصفدي مشغوفاً بالجناس، فأخذ يعرض علينا فنوناً منه بين (رفاك ووفاك) وبين (مصائد ومصائب) وبين (أحرق وأغرق) وبين (عطف وأعطاف)، كذلك نلمح ما أتى به من طباق بين الوصال والاجتماع وبين التفرق والوداع.

وكما شغف محيي الدين بن عبد الظاهر وابن نباته بالتورية في شعرهما، شغفا بها في نثرهما أيضاً فنقرأ محيي الدين بن عبد الظاهر من قوله في خطبة صداق السعيد بركة بن بيبرس :

"ونسج صهارة يتم بها -إن شاء الله- كل أمر سديد، ويتفق بها كل توفيق تخلق الأيام وهو جديد، ويختار لها أبرك طالع، وكيف لا تكون البركة في ذلك الطالع وهو السعيد"[2].

ونقرأ لابن نباته قوله في وصف النيل :

"هذا وطالما قابلنا بوجه جميل، وسمعنا عنه كل خبر خير ثابت ويزيد كما قال جميل"[3].

---

(١) لوعة الشاكي ودمعة الباكي ص ١٠.

(٢) صبح الأعشى جـ ١٤ ص ٣٠١.

(٣) صبح الأعشى جـ ١٤ ص ٢٧٥.

فهو يورى فى كلمتى ثابت ويزيد.

ذلك شأن البديع وسطونه على هذا اللون الخاص من الذوق، ولا ريب أن فيه ما يستسيغه القارئ العصرى كما أن فيه أيضا ما تتكره أذواقنا ولكن ما لأوقنا وذوق هؤلاء وهم يصدرون عن مفهوم فى الأدب غير مفهومنا.

## ٣- الإغراب والذهنية :

سبق أن أشرنا إلى اعتقاد ساد النقاد والبلاغيين والأدباء من أن القدماء أتوا على المعانى ولم يبق للمحدثين شيء، وأشرنا إلى أثر هذا الاعتقاد على الأدب إذ دفع الأدباء إلى مضيق لم يكن أمامهم لتفاديه سوى الارتداد إلى الوراء، وربما حاول بعضهم أن ينفذ منه فلم يجد أمامه سوى الإغراب والذهنية.

الإغراب والذهنية إذن كانا محاولة من الأدباء لكسر الجمود أو للابتكار حسب مفهومهم للأدب وللابتكار فيه، وربما قر فى خلدهم أن الابتكار هو أن يأتى الأديب بما لم يسبقه إليه غيره.

وراح البلاغيون يؤصلون لهذا الاتجاه، فيقول ابن أبى الإصبع فى باب النوادر "ومن الإغراب قسم آخر، وهو أن يعمد الشاعر إلى معنى متداول معروف ليس بغريب فى بابه فيغرب فيه بزيادة لم تقع له ليصير بها ذلك المعنى المعروف غريبا طريفا، وينفرد به دون كل من نطق بذلك المعنى"(١).

---

(١) تحرير التحبير ص ٥٠٨

ويأتي بعد ذلك "ابن حجة" فيفسر ما قال ابن أبي الإصبع إذ يقول :

"وبيان ذلك أن تشبيه الحسان بالشمس والبدر مبذول معروف قد ذهبت طلاوته لكثرة ابتذاله، وكان سابق المتقدمين وقبلةُ المتأخرين القاضي الفاضل أنفت نفسه من المثابرة على هذا الابتذال، وكثرة تشبيه الحسان بالبدر فقال :

ترائى ومرآة السماء صقيلة فأثر فيها وجهه صورة البدر

سبحان المانح"[1].

هكذا أصبح الإغراب مرادفا للطرافة، وأصبحت أى الابتكار أن يشغل الشاعر أو الناثر ذهنه بتلفيق صورة غريبة لم يسبق إليها، وهذا - حسب مفهومنا الحديث- منعطف خطير في عالم الأدب، ومصدر الخطورة فيه أنه يوجه اهتمام الأديب إلى تفريعات جزئية كتصيد تشبيه أو تلقط استعارة أو إغراب في لون من ألوان البديع، ولم يدرك الأدباء أن الابتكار غير هذا، وأن أساس الابتكار أولا وأخيرا هو الأصالة، وهي أن يترجم الأديب عن نفسه بصدق، وهذا الصدق لا يتوقف على لفظة أو صورة جزئية وإنما هو نبض يسرى في أوصال العمل الأدبي كله، ويؤلف منه صورة فريدة تحمل طابع الأديب، وتصور ذاته، وهذا - فيما اعتقد - غاية ما يطمح إليه أديب من ابتكار، ولكن هذا شيء ومفهوم العصر المملوكي شيء آخر. إن العمل الأدبي عندهم لم يكن بناء وجدانيا صرفا بل هو بناء ينفسح فيه المجال للجهد الذهني إلى آخر مداه.

---

(١) خزانة الأدب ص ٢٧٦.

وكان صدى هذا المفهوم في عالم الشعراء ما نراه من جرى الشعراء إلى الإغراب، ومن ثم يتحول الشعر في أيديهم إلى عمل ذهني بحت يفقد حرارته وتأثيره، وقد يفيدنا في ذلك نص طريف للصفدي يمثل تجربته شاعرا يحاول أن يأتي بالجديد، ويقول ما لم تقله الأوائل، فبعد أن يقدم بما يفيد أن الشعراء ابتذلوا معنى الدمع بالحمرة فحاول بعضهم الخروج عن ذلك بنقل الحمرة إلى سواها من الألوان يقول :

"وكنت قد كلفت نظم شيء في الدمع الأخضر فاتفق لي هذا المعنى فنظمته وهو :

يقول عذولي ما لدمعك أخضرا جرى في هوى ظبي غلا في نفاره
فقلت صفا دمعي وقابلت صدغه فأبصرت فيه لون آس عذاره

ثم يقول :

"وتبرعت بالنظم في الدمع الأصفر فقلت :

وقائلة ما بال دمعك أصفرا فقلت لها ما حال عن أصل ماته
ولكن خدي أصفر من سقم الهوى فسال به والماء لون إنائه

ثم يقول :

" فقيل لي لم يبق إلا الدمع الأزرق فقلت :

قالت وقد نظرت لزرقة أدمعي أكــذا يكــون بكــاء صــب شــيق
فأجبتها قد مات في جفنـي الكرى فجرت دموعي في الحداد الأزرق[1]

هذا هو الجديد الذي أتى به الشاعر الصفدي!! وماذا نطلب منه؟ ألم يأت بما لم يأت به غيره؟ ألم يستبدل اللون الأصفر والأخضر والأزرق باللون الأحمر الذي درج الشعراء عليه؟! ألم يعمل ذهنه ويكد عقله في إيجاد العلة المناسبة لاصفرار الدمع واخضراره وزرقته؟ وهل لنا أن نحاسبه على مفهومه للتجديد وعصره يستملح ذلك ويستظرفه، فمرة يكلفونه بالنظم في الدمع الأخضر، ومرة يقول قائلهم : لم يبق إلا الدمع الأزرق.

ولم يقف الصفدي عند هذا الحد، بل راح يؤصل لهذا المفهوم الذهني نقداً أيضاً ونسوق هنا أيضاً تعليقه على أبيات ابن دقيق العيد :

كـم ليلـة فيـك وصلنـا السـرى لا نعرف الغمض ولا نستريح
واختلف الأصحـاب مـاذا الـذي يزيـل مـن شـكواهم أو يريـح
فقيـل لـي : تعريسـهم سـاعة وقلت : بل ذكراك وهو الصحيح

يقول الصفدي :

"انظر إلى هذا النظم ما ألطف تركيب ألفاظه وأحلاه وكونه استعمل طريق الفقهاء في البحث في ذكر اختلاف الأصحاب وأنه قيل كذا وكذا وقيل كذا وقلت : كذا وهو صحيح كأنه إمام الحرمين وقد ألقى درساً

(١) تشنيف السمع في انسكاب الدمع ص ١١، ١٢.

في مسألة فيها خلاف بين الأصحاب، وقد رجح ما رآه عنده من الدليل، وما رأيت أحسن من هذا"(١)

على هذه الأسس الذهنية أقام الصفدي نقده، وبنى تذوقه للشعر وبصرف النظر عن قبولنا أو رفضنا لما يقوله الصفدي ناقدا، ولتجربته شاعراً، فهو نموذج نهتدي به في فهم تجارب سائر الشعراء في عصره، والوقوف على سر هذه الذهنية في كثير من شعرهم. إنها -إذن- محاولة الإتيان بالجديد.

انظر مثلا إلى محيي الدين بن عبد الظاهر يحاول أن يأتي بصورة جديدة؛ يحاول أن يفضل محبوبته العصرية على البدويات اللاتي تغزل بهن شعراء العرب لقد كانت المرأة البدوية - كما عرف من أزمنة- تسكن في خيمة من الشعر ومحبوبته المعاصرة مرخاة الشعر، هذه فرصة ملائمة لن يدعها الشاعر تفلت من يده، فليشبه شعر محبوبته بالبيت، وهي صورة غريبة طريفة، وهي فرصة أيضاً ليحدث الجناس بين شعر المحبوبة وشعر الخيمة:

ولا بيتها شعر بلى إذ تمشطت وأرخت عليها شعرها بيتها الشعر(٢)

ولا شك أن هذا الابتكار لجهد الشاعر ولم يصغ المعنى إلا بمشقة أوقع في الركاكة والتفكك من استخدام الحروف والظروف القلقة في أماكنها.

---

(١) الغيث المسجم جـ ١ ص ٣٠٧

(٢) الديوان ص ٧١

وانظر إليه مرة أخرى يقول :

| | |
|---|---|
| شـــكرا لنســـمة أرضكـــم | كـــم بلغـــت عنـــى تحيـــة |
| كـــم قـــد لطـــالت بأـــل لطـــا | بـــت فـــى رســـائلها الذكيـــة |
| لا غـــرو أن حفظـــت أحـــا | ديـــث الـــهوى فـــهى الذكيـــة[1] |

ونحاول مرة أخرى أن نتتبع فكر الشاعر فى صياغته لهذه الأبيات، لا ريب أنه بعد أن كتب البيت الأول شعر أنه لم يأت بجديد، هذا معنى متداول ابتذله الشعراء، فليولد منه -إذن- وليضف إليه، فليجنح إلى البديع ويجانس بين لطالت ولطابت فى البيت الثانى، ولكن ما زال يشعر أنه لم يأت بجديد، وأخيرا ها هو يقع على ضالته فى البيت الثالث، ليتصيد تلك التورية فى كلمة "الذكية" ويظل لها هذا التعليل الذى -لا ريب- سيعجب متلقى عصره وهم يرون فيه انعكاسا لبعض بيئتهم العلمية.

وانظر إليه مرة ثالثة يصف شبابه فيقول :

| | |
|---|---|
| وناطقة بـــالنفخ عـــن روح ربـــها | تعـــبر عمـــا عندنـــا وتـــترجم |
| سكتنا وقـــالت للقلـــوب فأســـمعت | فنحـــن سكوت والـــهوا يتكلـــم[2] |

سبحان المانح!! على حد قول ابن حجة، أرأيت إلى هذا الإبداع؟ أرأيت كيف جعل الشاعر الهواء يتكلم؟ وكيف أشكل على القارئ إذ ساق معناه هذا فى تورية غريبة فى كلمة "الهوا"؟

(1) سلوك السنن فى وصف السكن لوحة ١٩.

(2) حلوة الذاكرة وحلوة الخاطرة للصفدى ص ٤٣، ٤٤.

وتمثلنا لابن عبد الظاهر يلقى الضوء على كثير مما نراه من محاولات الشعراء إذ ذاك للإتيان بالجديد، إنهم مندفعون نحو الإغراب، وهذا الإغراب يقودهم إلى الذهنية، واقرأ معى قول ابن نباته :

وخاطر خنث الأشواق تعجبه سوالف الترك فى عطف الأعاريب
كأننى لوجوه الغيد معتكف ما بين أصداغ شعر كالمحاريب
كأننى الشمع لما بات مشتعل الفؤاد قال لأحشاء الأسى ذوبى[1]

وليس بخاف ما فى هذا الأبيات من كد الذهن وعمل العقل، فالشاعر شغل بجمع النظير إلى نظيره، لقد وصف نفسه بأنه معتكف فشبه الأصداغ بالمحاريب، وأتى فى البيت الثالث بالشمع فكان لزاما عليه أن يذكر الاشتعال والذوبان.

وربما اتجه جهد الشاعر إلى تلفيق صورة متخيلة يلم شعثها من هنا وهناك، ونحن نقرأ لنحس مقدار ما أتعب الشاعر عقله فى تلفيق الصورة، وانظر إلى ابن نباته يصف الناعورة فيلفق هذا التشبيه الغريب :

ناعورة بمنازل البحر اقتضت فى حلة التشبيه بث عجائب
فلك يدور على المجرة مطلقا أسنى الكواكب وهى ذات ذوائب[2]

وهكذا يتحول العمل الشعرى إلى عمل عقلى، وكأن الشاعر يتوجه بشعره إلى وجدان القارئ وحسه وإنما يتوجه به إلى عقله، فلا عجب أن نقرأ للقيراطى فى مدحه لابن الشهيد :

---

(1) الديوان ص ٢١

(2) الديوان ص ٦١.

في لام خدك عذال الهوى باءوا بإثم من لا له لام ولا باء

ونقرأ له من القصيدة نفسها :

بقاف أقسم لولا نون حاجبه لم يفن صاد ولا باء ولا راء
نعم ولولا معاني ابن الشهيد سمت لم يحل ميم ولا دال ولا حاء(1)

هكذا تصير مهمة الشاعر أن يتلاعب هذا التلاعب الذهني بالحروف، فيحل الألفاظ وتصير مهمة القارئ أن يعيد جمع شتاتها.

بل إن الأمر تحول إلى عملية رياضية حسابية، إذ أصبح على القارئ أن يكون ماهراً في الجمع والطرح ليفهم الشعر، وإلا كيف نفهم قول محمد بن عبيد الله بن جبريل في فتح حصن "عكار" :

إن سلطان البرايا زاده الله سعاده
قتل الأعداء رعباً وله بالنصر عاده
حصن عكار فتوح وهو عكا وزياده(2)

أرأيت أنه ينبغي على القارئ أن يطرح عكا من عكار ليعلم أن عكار تساوي عكا مضافاً إليها حرف الراء؟!

ومن هذا القبيل قول محيي الدين بن عبد الظاهر :

---

(1) الديوان ص ٤٢، ٤٣.

(2) المنهل الصافي جـ ٣/ ص ١٣٤.

حصن عكار ما صفا قط يوما من الكدر
كيف يصفو الذي ثلا ثة أرباعه عكر[1]

ويتمثل هذا الجهد الذهني الرياضي أيضا فيما نراه من شغف بعض الشعراء بما عرف في البديع إذ ذاك بالقلب، وهو أن تقرأ الكلمة طردا وعكسا، وراح الشعراء يمزجون ذلك بألوان بديعية أخرى كما نرى في قول عفيف الدين التلمساني :

أسكرني باللفظ والمقلة الكحلاء والوجنة والكاس
ساق يريني قلبه قسوة وكل ساق قلبه قاس[2]

ومنه قول الصفدي :

كيف يطير الفؤاد من جزع وكل سار قلبه راسي[3]

وحسبنا أن نقرأ ما وصف به الصفدي كده في صياغة هذا البيت من طول التفكير والعكوف على الدفاتر[4].

ومن الذهنية أيضا ما شاع بين الشعراء أنذاك من نظم القصائد على حروف المعجم فالبيت الأول يبدأ بالألف والثاني بالباء والثالث بالتاء. وهكذا كما نرى في صنيع محمد بن أحمد الدشناوي إذ يقول في مدح الرسول ﷺ:

أبيت سوى مدح خير الورى فأصبح نظمي وثيق العرا

---

(1) الغيث المسجم جـ ٢ ص ٣٣٢.
(2) الغيث المسجم جـ ٢ ص ٤٠٤.
(3) الغيث المسجم جـ ٢ ص ٤٠٥
(4) انظر الغيث المسجم جـ ٢/ ص ٤٠٥.

بروحي صفات تحلي القريض | وتسكبه ذهبا أحمرا
تعين القريحة أنى ونت | وتبرز ألفاظها جوهرا
ثراء الفقير امتداح البشير | فمهما أطرا المدح فيه طرا[1]

وتمضي القصيدة على هذا النسق حتى حرف الياء.

ومن قبل الدشناوى كتب الجزار معشراته التي وسمها بالضراعة الناجحة والبضاعة الرابحة في مدح الرسول عليه السلام، وكل معشر من هذه المعشرات يلتزم في بداية أبياته حرفا من حروف المعجم، فيقول مثلا في المعشر الذي يلتزم حرف الهمزة :

إمام الورى المنعوت من آل هاشم | لنا ولرسل الله فيك رجاء
إذا بعث الله النبيين في غد | وضمهم للهاشمي لواء

ويمضي على هذا النسق عشرة أبيات تبدأ كلها بحرف الألف، ثم ينتقل إلى حرف الباء فيصنع الصنيع نفسه، وهكذا حتى يأتي على حروف المعجم[2] وتتمثل الذهنية أيضا فيما عرف على هذا العهد بفن "الشتويات" ونرى فيه كيف أصبح الشعر رياضة ذهنية أو قل لونا من ألوان التسلية العقلية يستعين به الشاعر على إيناس وحدته في ليالي الشتاء، فيختار بحرا من بحور الشعر العصية ويختار قافية من القوافي الصعبة، ويحاول أن يروض ملكته بالنظم على ذلك البحر وهذه القافية واصفا الشتاء برعده وبرقه ومطره، ولشهاب الدين بن فضل الله العمرى عدة قصائد في هذا الفن، نسوق بعض قصيدة منها بعث بها إلى ابن نباته :

(١) الطالع السعيد ص ١٩٠.

(٢) انظر الضراعة الناجحة والبضاعة الرابحة. أبو الحسن الجزار.

البرق في كانونه قد نفخ والثلج في جيب الغوادي نفخ
قد زمجر الرعد بآفاقه كأنه مما دهاه صرخ
هذا وقوس النوء في أفقه كأنما قد نصبوا منه فخ
قد شد عقدا عاليا أو بنى قنطرة في الحال ثم انفسخ
والأرض كالمنقوش أو هذه خميرة من فوقه قد لطخ
لم تبق أرض قد زكا زرعها حتى طواها ثم رد السبخ
قد نسخ النيل بأضوائه لا صححت يا قوم هذي النسخ
وامتلأ الوادي بإمداده كأنه القربة مما انتفخ[1]

ولا ينبغي أن نجهد أنفسنا بعد ذلك في تلمس نبض أو عاطفة وراء هذه الأبيات، فحسب الشاعر أن راض نفسه على هذه القافية الصعبة، وربما أداه ذلك إلى العكوف على المعجم زمنا ليقف على تلك الكلمات التي تنتهي بحرف الخاء، ومثل هذا- حسب مفهومنا الحديث- لا يعد من الشعر في شيء وإنما هو عمل الذهن، وكد العقل.

وإذا تركنا الشعر إلى النثر وجدنا الأمر لا يختلف، ووجدنا أن الإغراب والذهنية سبيل الكتاب كلما حاولوا الابتكار، ونراهم أيضاً يصنعون صنيع الشعراء نفسه من محاولة اقتناص الصور الغريبة من استعارة أو تشبيه، أو الإغراق في البديع وألوانه لحد يصل به قولهم إلى الغموض، وليس أدل على ذلك من قول الشهاب محمود في وصف النيل :

"وسره نبأ النيل الذي عم نيلا، وجر على وجه الأرض ملاءة ملأته، فشمر المحل للرحلة نيلا، وجرد على الجدب سيف خصبه فسال

(1) ديوان ابن نباته ص ١٢١

محمر دمه على وجه الصعيد سيلا، وجرى وسرى فى ضياء إشراقه وظلمة تراكمة إلى الأرض التى بارك به حولها، فجل من أجراه نهاراً، وسبحان من أسرى به ليلا"[1].

ففى هذه السطور نلمس مدى جرى الكاتب وراء البديع، وهذا أوقعه كما ترى فى التكلف الممجوج الذى نراه فى قوله "عم نيلا" وفى قوله "ملاءة ملأته". وانظر أيضا إلى هذا اللف والنشر الذى جعل عبارته شديدة الغموض والإبهام فهو يقصد أن يقول : وجرى فى ضياء إشراقه، وسرى فى ظلمة تراكمه إلى الأرض التى بارك الله به حولها. فكيف صاغه؟ قال "وجرى، وسرى فى ضياء إشراقه وظلمة تراكمه إلى الأرض التى بارك به حولها".

وراح الكاتب يحاول الابتكار فى التصوير فشبه الخصب بالسيف ولكنه شعر أنه لم يأت بجديد، فلجأ إلى التفضيل ذاكراً كيف سال محمر دم الجدب على وجه الصعيد، قاصداً بدم الجدب ماء النيل، وفى ذلك ما فيه من

وانظر معى أيضا إلى قول محيى الدين بن عبد الظاهر مهنئاً بفتح طرابلس :

"والغزو الذى لا تخص تهامة ببشراه بل جميع النجود والتهائم، ذوو الصوارم والصرائم، وأولو القوى والقوائم، وكل ثغر عن ابتهاج أهل الإسلام باسم، وكل بربر بتوصيل ما ترتب عليه من ملاحم، وكل بحر عذب يمون كل غاز لا يحبس عن جهاد الكفار فى عقر الدار الشكائم، وكل

(1) نهاية الأرب جـ ٥/ ص ١٤١.

بحر ملح كم تغيظ من مجاورة أخيه لأهل الشرك ومشاركتهم فيه فراح وموجه المتلاطم"[1].

أرأيت إلى هذه الذهنية، إننى أكاد أحس بفكر الكاتب المجهد وتكاد تلفحنى أنفاسه اللاهثة وهو يجرى وراء هذه الألوان البديعية وهذه الصور المتكلفة.

أرأيت إلى هذا التكلف فى تلفيق الجناس بين (تهامة والتهائم)؟، و(الصوارم والصرائم) و(القوى والقوائم) و(بروبر)، ثم أرأيت إلى هذا السخف فى التورية فى كلمة (ثغر) وكيف أخذ يمط العبارة ويطيل فيها ليأتى بكلمة (باسم) مرشحا لتوريته. ثم أرأيت كيف أضفت به هذه النزعة العقلية إلى تفكك العبارة وغموضها؟

وفى هذه الرسالة نفسها نقع على صورة أخرى غاية فى السخف، ولكن لا شك أن ابن عبد الظاهر خيل إليه أنه وقع على كنز عظيم حين راح يشيد بجهود الأشرف خليل قائلا :

"وإرسال أعنة الأقلام فى ميادين الطروس، وإدارة حرباء وصف خير حرب إلى مواجهة خير الشموس"[2].

وسنغفر له تشبيه الأقلام بالخيل، والطروس بالميادين مع نبوها عن الذوق ولكن ما حرباء الوصف هذه التى سيديرها الكاتب، إلى خير الشموس؟!

---

(١) نهاية الأرب جـ ٨/ ص ١٥٦.

(٢) نهاية الأرب جـ ٥/ ص ١٥٧.

وبعد، فإذا كانا قد قسونا بعض الشيء على هؤلاء الأدباء شعراء وناثرين فما ذلك إلا أننا نطل على أدبهم من مفهوم حديث، ونتذوقه بذوق عصري لم نستطع التجرد منه، وربما كان الإنصاف يقتضينا ألا نحاسبهم إلا بمفهوم عصرهم، وبالذوق الذى يصدرون عنه، ويلبون متطلباته الجمالية.

والحقيقة أن هؤلاء الأدباء-فى إطار مفهومهم عن الأدب- نقلوا لنا نبض عصرهم، وعالجوا قضاياه الهامة.

وحتى إن حاسبنا هؤلاء الأدباء بمفهوم عصرنا عن الأصالة فسيبقى من أدبهم جملة صالحة : سيبقى كثير من شعر المتصوفة، وسيبقى عديد من المدائح النبوية، وسيبقى حشد من الأغزال نحس فيها نبض الشعراء، وأحاسيسهم المغتربة إذ تبدو المحبوبة وكأنها تجسيد لأمل ضائع أو حلم منشود.

وفى ميدان النثر سيبقى لنا كثير من المقطعات الرائقة التى تحمل الروح المصري، وسيبقى بعض تلك المفاخرات التى أسقط الكتاب عليها إحساسهم بقضايا عصرهم.

ولا أظننا فى حاجة لأن ندعم قولنا هذا بالشواهد، فقد مر بنا فى ثنايا هذا البحث أمثلة لكل ذلك.

## ثانياً : اللون العام :

ونقصد به ذلك اللون الذى يمثل ذوق الجمهور العريض من الناس، وقد اتجه الأدباء إلى العامة يترضون أذواقهم منذ أمد ليس بالبعيد، بعد أن

فقدوا حظوتهم فى بلاط الخلفاء والملوك والسلاطين، وبعد أن جلس على كرسى الحكم غرباء عن اللسان العربى، لا يفهمون أدبه، وإن فهموه فنادراً ما يتذوقونه، وليس أدل على ذلك من هذه الشكوى التى تتردد صارخة فى شعر مصر المملوكية من كساد سوق الأدب، وفساد الأذواق، وضيعة الشعر فنسمع قول الجزار :

كيف لا أشكر الجزارة ما عشـ ـــت حفاظاً وأهجر الأدابا
وبها صارت الكلاب ترجينـ ـى وبالشعر كنت أرجو الكلابا[1].

ونسمع قول الوراق :

أصون أديم وجهى عن أناس لقاء الموت عندهم الأديب
ورب الشعر عندهم بغيض ولو وافى به لهم حبيب[2]

إذن فلم يكن هناك مناص أمام الأدباء من أن يتجهوا بأدبهم إلى الشعب، وهم فى ذلك لابد وأن يرضوا أذواق العامة، ويجعلوا من أدبهم تعبيراً عن وجدانهم وحاجاتهم، واهتماماتهم، وهذا الأدب وإن كنا نفقد فيه تلك القيم العليا التى حرص الشعراء والأدباء الذين عاشوا فى بلاطات الحكام على التغنى بها، فإننا لن نفقد فيه صدق التعبير وواقعية الأداء، وارتياد الأدباء لمجالات جديدة كانوا قبل ذلك عازفين عنها أو قل مترفعين عليها.[3]

---

(١) المغرب جـ ٤/ ص ١٣٥.

(٢) خزانة الأدب ص ٣٠٣.

(٣) أنظر . الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى . آدم متز . ترجمة (أبو ريده) جـ ص ٣٩٢.

وهذا الأدب جدير بوقفة متأنية ندرك فيها سماته ومعاييره التى يصدر عنها، والحقيقة أن درس هذا التيار الشعبى يؤدى كما يرى فريدرش فون دير لاين - إلى إدراك أسس الأدب بصفة عامة، وبدونه يتحرك الباحث خلال تصورات مضطربة وتعسفية.(١)

ويمكن أن نقف فى أدب هذا اللون على ظواهر محددة:

## ١- التمرد على التراث:

وفى ميدان الشعر نلمس هذه الظاهرة بوضوح، وربما أحس شعراء العصر المملوكى أن التراث الشعرى القديم بما توصل إليه شعراؤه من طرائق وأساليب لم يعد صالحا للتعبير عن اهتمامات العامة ومتطلبات حياتهم وأذواقهم ومن ثم انقلبوا ساخرين بالتراث مستهينين، وأتت هذه السخرية خبيثة ماكرة متمثلة فى "الإيداع" ذلك اللون البديعى الذى أتاح للشاعر إيداع بيت أو بيتين لشاعر آخر فى شعره، وأخذ الشعراء فى شعر هذا اللون العام يودعون شعرهم من التراث القديم، ولكنهم - وهنا الخبث والمكر - يمهدون لهذا الإيداع بسياق فاحش بذىء يعكس الاستهانة بكل هذا القديم.

ومازلنا نذكر قول نقاد العرب إن أمدح بيت هو بيت جرير:

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

(١) أنظر الحكاية الخرافية ترجمة دكتورة نبيلة إبراهيم ص ٢٢٤.

فانظر لابن نباته كيف بدد هذه الهالة حينما عبث بهذا البيت مودعا إياه بعض شعره.

أقول لمعشر جلدوا ولاطوا وباتوا عاكفين على الملاح
لأنتم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح[1]

وشبيه بهذا ما نراه من عبث الوراق ببعض شعر بشار:

نشطت لسرقتي فاتتني متاعي من بعد ما قد عزم
فقلت تنام ولي مقلة مسهدة من بهذا حكم
فقال: لما قال بشاركم فنبه لها عمرا ثم نم[2]

وانظر قوله "لما قال بشاركم" ؟ وما يوحي به من سخرية:

وقال نقاد العرب إن امرأ القيس أشعر الشعراء إذا ركب، وعدوا معلقته واحدة من أحسن سبع قصائد قالها شعراء العرب، فانظر معي إلى فخر الدين بن مكانس يزيح عنها هذا الجلال وهو يداعب صديقه صاحب الأنف الكبير:

كأن النسا ابن قيس مع ريح أنفه نسيم الصبا جاءت بريا القرنفل
ترى شعرات الأنف سدت خدوده لما نسجته من جنوب وشمأل
وقد درست با نف آثار وجهه فهل عند رسم دارس من معول
كأني بمولانا على وصف أنفه تولى بأعجاز وناء بكلكل

(1) ديوان ابن نباته ص ١٢٠.
(2) الغيث المسجم جـ١ ص ١١٢.

وجرد شعر الأنف منه وجاءنا بمنجرد قيد الأوابد هيكل[1]

وكان ذلك دأب الشعراء كلما أرادوا الغض من القديم والحط من شأنه، فابن حجة يغض من قول النابغة:

كالأقحوان غداة غب سمائه جفت أعاليه وأسفله ندى
زعم الهمام ولم أذقه بأنه يروى بريقته من العطش الصدى

ويرى أن أفضل منه قول القائل:

ورب ظبي قس حشاشتي ملكته
نادمته أعجبته حدثته لطربته
أسقيته أسكرته حركته نبهته
مددته كشفته بلا طويل ....

ويقول: " لعمري إنه أمكن وألطف وأظرف"[2]

والمسألة كلها تمرد على التراث، إذ لم يعد ذوق العامة يراه صالحاً للتعبير عن حياته.

وفي الكتابات النثرية التي تنحو منحى شعبياً نقف على شئ من هذا التمرد وقد اتخذ شكل تندر وسخرية بالنحاة والمتقعرين والفقهاء، فشرف الدين بن أسد يكتب مقامة هزلية يتندر فيها بذلك النحوي الذي ذهب إلى بعض الأساكفة يصلح نعله قائلا:

---

(1) خزانة الأدب ص ١٧٢.
(2) خزانة الأدب ص ٣٥.

وقد دعتني الضرورة إليك، وتمثلت بين يديك لعلك تتحفني من بعض حكمتك، وحسن صنعتك بنعل يقيني الحر، ويدفع عني الشر، وأعرب لك عن اسمه حقيقاً لأتخذك رفيقاً، فيه لغات مؤتلفة، على لسان الجمهور مختلفة، ففي الناس من كناه بالمداس، وفي عامة الأمم من لقبه بالقدم، وأهل شرتوزة سموه بالسرموزة، وإني لخاطبك بلغات هؤلاء القوم، ولا إثم على ولا لوم".

ويحار الإسكافي في أمر هذا النحوي المتقعر، ويتفكر مدة، ثم يجيبه قائلاً :

"أخبرك أيها النحوي أن البشر سنجوري شطبطاب المتقوقل، والمتقبقب من جاتب الشرشنكل، والديوك تصهل كثهيق زقازيق الصولجانات".

وهذا كلام لا معنى له، ولكن الإسكافي يريد أن يرد على صاحبه الذي يتحدث بحديث صار لا معنى له أيضاً. وتبلغ سخرية الإسكاف بصاحبه مداها في قوله:

"أعيذك بالزحزاخ، وأبخرك بحصى لبان المستراح، وأرقيك برقوات مرقاة قرقرات البطون لتخلص من داء البرسام والجنون"(١).

ويورد تاج الدين السبكي إحدى النوادر التي تندر بها العامة على الشيخ ركن الدين بن القويع أحد متكلمي الأشعرية فيروون "أن شحاتاً سأله وهو في الطريق، فأجابه : يفتح الله. فقال: يا شيخ قد فتح الله تعالى عليك،

---

(١) فوات الوفيات حـ٢ ص ١٠٢ - ٣

إذا جادت الدنيا عليك فجد بها، فوقف ابن القونـغ، فقال: ولم قلت: إنها جادت على، وإن سلمنا أنها جادت فلم قلت: إنه يجب على الجود بها ! وإن سلمنا أنه يجب فلم قلت : ما جدت، وما انحصرت القسمة فيك."[1]

وما أظن ابن القويغ صنع ذلك، ولكنه تمرد على التراث يسقطه العامة على أمثال هذه الشخصيات التي تعد تجسيداً له.

## ٢- السهولة:

وهذه ظاهرة أخرى نلحظها في أدب الذوق العام، وإذا بدأنا بالشعر فإننا نجد هذه الظاهرة فيه قد استرعت نظر بلاغيي العصر ونقاده، فراحوا يتحدثون عنها، فهي أحيانا تأتي عندهم مرادفة للإنسجام، وأحيانا أخرى هي العفوية التي يرى القارئ معها الأسلوب وكأنه "كلام مسترسل غير مرو ولا مفكر"[2]

وقد تحدث نقاد العصر أيضاً عن الطريق الغرامية، وعن البهاء زهير صاحب هذه الطريق، وقالوا : إن ابن سعيد المغربي حينما قدم إلى مصر والتقى بالبهاء زهير وتذاكرا في الغراميات. أنشد البهاء زهير:

"يا بان وادي الأجرع" وقال: اشتهي أن يكمل لي هذا المطلع، ففكر ابن سعيد المغربي وقال :"سقيت غيث الأدمع"، فقال البهاء: والله حسن،

(١) معيد النعم ص ٩٦.

(٢) تحرير التحبير ص ٤٣٢.

ولكن الأقرب إلى الطريق الغرامي أن تقول : "هل ملت من طرب معي". (1)

ومن هذا الحوار القصير نستطيع أن نتبين ملامح الطريق الغرامية التي يدعو إليها البهاء زهير من إيثار السهولة ولين الألفاظ والبعد عن فخامة السبك، وقعقعة الحروف، ومن ثم فالطريق الغرامية ليست إلا لوناً من ألوان اتجاه السهولة يختص بالغزل، ولعل البهاء زهير كان ينحو في ذلك منحى شعبياً.

وفي تتبعنا لاتجاه السهولة في شعر هذا اللون العام يمكن أن نحدد بعض الملامح والسمات.

(أ) واقعية التعبير:

ونقصد بها أن الشاعر يتخير لفظة مما لا يعزب على أفهام العامة، لا يحاول أن يعلو بعبارته أو يتأنق في لفظه، وتقترب لغة البهاء زهير في بعض غزلياته اقتراباً شديداً من لغة العامة فانظر إلى قوله:

جاء الرسول مبشرى ... منها بميعاد الزيارة
أهدى إلى سلامها ... وأتى بخنتمها أمارة
وأشار عن بعض الحديث ... وحبذا تلك الإشارة
إن صح ما قاله الرسول ... وهبته روحي بشارة (2)

وانظر إلى قوله:

---

(1) خزانة الأدب ص ١٠٠

(2) الديوان ص ١٠٧.

قد طال في الوعد الأمد | والحر ينجز ما وعد
ووعدتني يوم الخميس | فلا الخميس ولا الأحد
وإذا اقتضيتك لم تزد | عن قول إي والله غد[1]

وقد سبقت الإشارة إلى التقاط الشعراء بعض أمثلة العامة ونظمها في شعرهم، وشبيه بذلك ما نراه من التقاط الشعراء بعض عبارات العامة وتفصيحه إن صح هذا التعبير، ومن ذلك ما نراه من قول ابن الصائغ

نادى منادي الوفاء مصرا | إذا علقوا ستره علامه
من الغلا قد سلمت حقا | فبت في الستر والسلامة[2]

ومن قوله أيضا :

لعبت في الشطرنج في غاية | تقصر الأوصاف عن حدها
إن صاح في الأقران لي بيدق | تموت منه الشاة في جلدها[3]

فالشاعر استخدم "بت في الستر والسلامة"، و "تموت منه الشاة في جلدها وهما من تعبيرات العامة ولكنه أعربهما.

ومن ذلك أيضا ما نراه من قول نصير الدين الحمامي:

أقول للكأس إذ تبدى | بكف أحوى أغن أحور
لخربت بيتي وبيت غيري | ولصل ذا كعبك المدور[4]

---

(١) الديوان ص ٧٩.
(٢) خزانة الأدب ص ٣٩٦.
(٣) خزانة الأدب ص ٣٩٦.
(٤) خزانة الأدب ص ٣٠٨.

فانظر استخدام الشاعر للتعبير "أخربت بيتى" وانظر قوله "واصل ذا كعلك المدور" أليس ذلك مما جرى على الألسنة؟

ومن ذلك أيضا :

ومذ لزمت الحمام صرت فى ... خلا يدارى من لا يداريه
أعرف حر الأشيا وباردها ... وآخذ الماء من مجاريه[1]

فقد استخدم تعبير العامة "أخذ الماء من مجاريه".

ويلتقط ابن نباته التعبير العامى "سلخ جلده" فيجريه فى شعره قائلا:

رب أديب رأى كتابدا ... فقال ماذا المليح عندك
فقلت فى الحال يا كتابى ... غيب وإلا سلخت جلدك[2]

وكذلك ينقل بقول العامة "على عينك يا تاجر" فى قوله:

وتاجر قلت له إذ رنا ... رفقا بقلب صبره حائز
ومقلة تنهب طيب الكرى ... منها على عينك يا تاجر[3]

وانظر أيضا إلى قول المعمار:

برت زويلة ... لمسى يقول لنا ... باب لها قول صدق غير مكذوب
إذا وعدت حراميا بسقفه ثم ... فى الحال علق من وعدى بعرقوب[4]

(١) الدرر الكامنة جـ٥/ ص ١٦٧.
(٢) ديوان ابن نباته ص ١٢٠.
(٣) الديوان ص ٢٥٤.
(٤) سلوك السنن لوحه ٣، ٤.

والعامة تقول "معلق من عرقوبه".

ولم يكن هذا الصنيع من الشعراء إلا سعيا وراء اصطناع لغة لا تعزب عن ذوق جمهورهم، ولا تند عن أفهامهم، حتى إننا نرى من شعر هذا اللون ما لا يميزه عما اصطنعه العامة من "مواويل" إلا الإعراب ومثال ذلك قول سيف الدين المشد.

| | |
|---|---|
| وزائر زارني والليل معتكر | وقال بالباب طارق نعم أولا |
| فقلت من فرط وجدي في محبته | يا نور عيني ويا روحي نعم أولي[1] |

وسعيا إلى هذا الاقتراب من ذوق العامة راح الشعراء يستخدمون أيضا الكلمات العامية.

واقرأ معي للبوصيري متهكما بأحد المستخدمين قوله:

| | |
|---|---|
| قالت البغلة التي أوقعته | أنا مالي على الغبون مراره |
| إن ذها شيخ له بجوا | ريه مع الناس كل يوم صهاره |
| قلت لا تفترى على الشاعر الفقيه | .. قالت، سل الفقيه عماره |
| لو أتاه في عرسه شطر فلس | لرأى البيع رجلة وشطاره |
| قلت هذا شاد الدواوين، قالت | ما أولى هذا على الخراره[2] |

ففي هذه الأبيات استخدم البوصيري كثيرا من الألفاظ العامية مثل "رجلة" بمعنى رجولة، و"شطارة" بمعنى مهارة، ثم كلمة "خرارة". ولا

(١) الديوان ص ٩٩.
(٢) الديوان ص ٨٤.

يفوتنا هذا التعبير الذى التقطه البوصيرى من أفواه العامة "أنا مالى على الفبون مراره".

وأخذت كلمات كثيرة من قاع المجتمع المصرى تطفو على سطح التعبير الشعرى. فهذا ابن دانيال يذكر "القعة" و "قرص الجلة" فى معرض حديثه عن فقره:

ذاب قلب الطاحون شوقاً وللقعة دمع لها بذى ألف غسله
ورأيت الأطفال من عدم الخبز تلظى ولو على قرص جله (١)

وانظر إلى هذه الألفاظ التى يستخدمها وهو يصف حال الخلاع حينما أبطل حسام الدين لاجين المنكرات:

| | |
|---|---|
| وكل قواد له ضرطة | من شدقه يتبعها شخره |
| يسطو على العاشق فى سومه | مغاليا لما اقتضى جزره |
| يقول والكيفاخ من خلفه | وعنده فى قوله شمره |
| زن ألف دينار إذا رمتها | إن كنت ما ترضى بها بعره (٢) |

واستخدم الشعراء بعض الألفاظ تركية وفارسية. وقد مر بنا شىء من ذلك فى أبيات للجزار، وأخرى لتقى الدين السروجى، ونضيف إلى ذلك بعض شواهد من شعر سيف الدين المشد، فمثلاً نراه يستخدم "البغلطاق" فى قوله:

---

(١) التذكرة الصفدية جـ ١٤ ورقة ٥٣.

(٢) التذكرة الصفدية جـ ١٤ ورقة ٦٤.

ولمـا بـدا فـي بغلطـاق مقـدس    غزال حكى ضوء الهلال جبينه[1]

ومرة أخرى نراه يستخدم لفظة "خشداشيه" التي تعني الزملاء.

يليـها المولـي الأميـر الـذي    يرعد قلب الجيش من خاشيه
إن كـان مملوكـا قضـى نحبـه    الله يبقيـك لخشداشـيه[2]

ويستخدم لفظتي "اللوالك" و"الشماشك" في قوله:

قفـاه صلـب مامنـك    فلتتعـب اللوالـك
مـا ذاك ممـا تشـتكي    مـن صفعـه الشماشـك[3]

ولعل هذه الألفاظ وغيرها كانت من الألفاظ التي تسربت إلى العامية المصرية من المماليك، وامتزجت بلغة الناس.

وكان من أثر اقتراب الشعراء من الذوق العامي أن بعض الشعراء صاروا لا يكترثون باللحن يقع في عبارتهم، ولا يعبأون بالخروج على قواعد اللغة، وصار كل هدفهم إرضاء ذوق العامة حتى ولو كان ذلك على حساب النحو واللغة. فسيف الدين المشد يحذف نون الأفعال الخمسة دون ناصب أو جازم في قوله:

قـامت تؤنبنـي وتزعـم أننـي    ناسي الـودات فقلت: مـا أنسـاك
كم تصنعي حيلا لخلفك موعـدا    الصبـح موعدنـا لمـا أمسـاك

---

(1) الديوان ص ١٠٠.
(2) الديوان ص ١٠٢.
(3) الديوان ص ٧٧.

ولقد ظننت بأن عندك رقة فتخيبي ظني فما أقساك[1]

ويدخل "كأن" على الجملة الفعلية وهى مختصة بالجملة الاسمية فى قوله:

ومبجل أهدى لنا رزءا ولقبه بـازر
ما يدر ما هو فى الطعام كـأن لخفاه بلغـز[2]

أما ابن دانيال فلا يحذف عين الفعل الأجوف حال جزمه كما نرى فى قوله:

ذى تنادى حريفها لا وداع لا عناق لا .. لا لاتبوس[3]

ويحذف الحسين بن هبة الله الأسفونى أيضا نون الفعال الخمسة دون ناصب أو جازم كما فى قوله:

ومن لحصهم لا أكثر الله منهم يسبوا أبا بكر ولم يشتموا عمر[4]

وربما كانت بعض الأمور النحوية واللغوية راجعة إلى تأثير لهجات القبائل العربية التى سكنت مصر ومعظمها يمنى، فإن من هذه القبائل من كان يلحق علامة التثنية أو الجمع بالفعل إذا أسند إليه مثنى أو جمع.[5]

---

(1) الديوان ص : ٨٤.
(٢) الديوان ص ٤٢.
(٣) خيال الظل ص ١٥٣.
(٤) الطالع السعيد ص ٢٢٧.
(٥) انظر : تاريخ اللغة العربية فى مصر د. أحمد مختار عمر ص ١٢٧- ١٢٩.

## (ب) واقعية التصوير :

وراح الشعراء فى شعر هذا اللون من الذوق يستمدون مادة صورهم وأخيلتهم من واقع المجتمع المحيط بهم، ومن مجريات أحداثه، فيستمد البهاء زهير صورته من لعبة النرد فى حديثه عن خامل الرجال:

لا تطرح خامل الرجال فقد ... تضطر يوماً إلى إرادته
فالبك فى النرد وهو محتقر ... خير من الشيش عند حاجته[1]

ونراه فى أبيات أخرى يستمد صورته من دار الإمارة ومراسمها ودفاترها فيقول:

ما القلب إلا داره ... ضربت له فيها البشائر
يا تاركى فى حبه ... مثلاً من الأمثال سائر
أبدا حديثى ليس بالمنسوخ إلا فى الدفاتر[2]

ويستمد سيف الدين المشد مادة صورته من المواكب السلطانية فيقول:

وبدرتم جاءنا زائراً ... كالشمس إذ تبدو من المشرق
يلمع خداه على قده ... كطلعة تطلو على سنجق[3]

---

(١) الديوان ص ٥١.

(٢) الديوان ص ١٢٤.

(٣) الديوان ص ٦٥.

أما الجزار فيستمد كثيراً من صوره من عمله بالجزارة ومن ذلك قوله:

حسبى حرفتى بحرفتى حسبى أصبحت فيها معذب القلب
موسخ الثوب والصحيفة من طول اكتسابى ذنبا بلا ذنب
خلا فؤادى ولى فم وسخ كأننى فى جزارتى كلبى[1]

بل إنه استمد مادة بعض صور من حرف أخرى، فنراه مثلا يستمد صورة من مهنة القصار وهو يصف حاله التعس:

أكلف نفسى كل يوم وليلة هموما على من لا أفوز بخيره
كما سود القصار فى الشمس وجهه حريصا على تبييض أثواب غيره[2]

أما ابن نباتة فراح يستمد صوره من ألوان السكر وهو يثنى على صديقه "على" بقوله:

حلا ثناتى على على كما حلا جوده المواتى
فرحت ذا سكر بياضى وراح ذا سكر نباتى[3]

ويأخذ مادة صورة أخرى من بعض الأعياد القبطية فيشبه قلة حلاوة خطأبه بحلاوة خميس العدس:

كتاب مع المطل لحضرته قليل الحلاوة إذ يلتمس

---

(١) فوات الوفيات جـ٤/ ص ٨٦.

(٢) شذرات الذهب جـ٥/ ص ٣٦٥.

(٣) الديوان ص ٨١.

كـــأن حـــــلاوة إحضـــــاره حـلاوة يوم خميـس العـدس[1]

وراح القيراطي فـي شـعره الـذى يخـاطب بـه ذوق العامـة يسـتمد صوره من الحياة المحيطة، فمرة يستمدها من أحوال النيل كما في قوله:

جفنـي وجفـن الحـب قـد أحـرزا وصفين مـن نيلـك يـا مصـر
جفنـي لـه يـوم الـوداع الوفـا وجفنـه السـاجي لـي الكسـر[2]

ومرة أخرى يسـتمدها مـن حيـاة الممـاليك ورتبـهم ومراسمهم كمـا نرى في قوله:

يـــا أمـــير الجمـــال قـــل فالمراســــيم تتبــــع
أنـــا مملوكـــك الـــذى لــك قلبـــي غـــدا تبـــع[3]

ومـرة ثالثـة يسـتمدها مـن دواثر الخدمـة السلطانية ومـا بـها مـن وظائف، وجرايات فيقول:

خدمـــت بـــالأغزال أربـــه لمـــا تبـــدى حســنه البـــاهر
ولـــي مـــن الدمـــع علـــى خدمتـــى جرايـــة أطلقـــها النـــاظر[4]

ولسنا نعني بواقعية التصوير مجرد استمداد الشاعر مادة صوره الجزئية من واقع المجتمع، بل نعني به أيضا أن الشعراء راحوا يصورون في أعمالهم واقع مجتمعهم فـي شـتى المجـالات، فصوروا الجوع والفاقة

---

(١) الديوان ص ٢٦٥.
(٢) خزانة الأدب ص ٣٨٢..
(٣) خزانة الأدب ص ٣٨٢.
(٤) خزانة الأدب ص ٣٨٢.

والحرمان، ووصفوا حياة الحرافيش، وأبرزوا واقع التحلل الخلقي والاجتماعي، وقد أوردنا في ثنايا هذا البحث نماذج لكل هذه الألوان.

## (جـ) العزوف عن البديع:

وكان الميل إلى السهولة دافعا للشعراء في مخاطبتهم ذوق العامة أن يعزفوا عن البديع، وما يترتب عليه من عقادة التركيب وغموضه أحيانا، وقد أدرك نقاد العصر هذا الاتجاه عند أصحاب المنزع الشعبي فابن حجة في معرض حديثه عن المدرسة الغرامية يقول: "فإنهم ما أثقلوا كاهل سهولته بنوع من أنواع البديع اللهم إلا أن يأتي عفوا من غير قصد"[1] ، ولمح إلى ذلك الباحثون المحدثون، ومنهم من وسم هذا الاتجاه الشعري بمدرسة المعاني"[2]

ولسنا ننكر أننا سنقع في بعض هذا الشعر على ألوان من البديع ولكنا سندرك أن الشاعر ما لجأ إليها إلا تظرفا وتفكها، فالظرف هو المدخل إلى البديع، أو قل هو المدخل الذي يدخل منه البديع إلى شعر هذا اللون، فعبد الكريم السهروردي القوصي يأتي بجناس في هجائه بعض التجار حيث يقول:

طلبت منك جوزة — منعتني من قربها
وكم طلبت زوجة — منك فلم تبخل بها[3]

---

(١) خزانة الأدب ص ٢٣٦.

(٢) الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي د. عبد اللطيف حمزة ص ٢٨٦.

(٣) الطالع السعيد ص ٢٣٤.

فالجناس بين "جوزه" و"زوجه" لم يدفع الشاعر إليه ـ فيما أظـن ـ إلا التظرف والتفكه.

وعلى هذا أيضاً نأخذ هذه المجانسة التى ذهب إليها يوسف بن هلال العلاف فى قوله:

كم قلت للحـائك الظريـف وفـى | راحتـه طاقـة يخلصـها
هـل لـك فـى رد مهجـة لفتـى | ليـس لـه طاقـة يخلصـها[1]

ومن هنا أيضاً كان شغف الشعراء فى شعر هذا اللون العام بالتورية دون غيرها من فنون البديع، لأن التورية بما تحدثه من مفارقة ترتبط بالفكاهة ارتباطاً وثيقاً.

وكثيراً ما راق للشعراء فى تورياتهم أن يستغلوا بعض الكلمات ذات الدلالات المزدوجة بين الفصحى والعامية، كأن يكون للكلمة مدلول فى الفصحى وآخر فى العامية، وتكون المفارقة بين الدلالتين موطن الفكاهة وآية الظرف، فابن دانيال مثلاً يلعب على مدلولى كلمة "ينقط" فى كل من الفصحى والعامية فى قوله:

غناؤها برقيـق الفلـج تمزجـه | فما ينقط إلا كل من رشحا[2]

ونرى هذا الصنيع أيضاً فى تورية القيراطى بكلمة "وصل":

قلت: صلنى فقد تقيدت فى الحب | .. بأسر والأسر فى الحب ذل

(١) الدرر الكامنة جـ٥/ ص ١٦٧.
(٢) خزانة الأدب ص ٣١٠.

قال : يا من تجيد علم القوافي لا تغلط ما المقيد وصل[1]

وهذا ما صنعه المعمار بكلمة "محاشم" مستغلا في ذلك ما لها من مدلول في الفصحى وآخر في العامية:

وإن من الخدام من ليس يرتجى مكارمه فالبعد عنه غنائم
ولا تك ممن يتهمهم بحشمة فليس له بين الرجال محاشم[2]

وقريب من هذا ما نراه في قول شهاب الدين العطار:

طلبت رزقا قيل رح ناظرا جيوش سيس قلت رأى تعيس
لو أن ذي الحكام في سلطة ما طلبوا أني أبقى بسيس[3]

والحقيقة أن الشعراء فتنوا بالتورية فتنة شديدة سواء في شعرهم الذي يمثل الذوق العام أم في شعرهم الذي يمثل الذوق الخاص، ولكن فتنتهم بها في الشعر الذي يمثل الذوق العام كانت أشد، وارتباطها بالفكاهة والظرف كان أوضح وأبرز، ولا ريب أنهم في ذلك كانوا يرضون ذوق العامة من أهل مصر الذين عرفوا بميلهم إلى الفكاهة.

ومن غلبة الظرف على فن التورية ما نراه من استغلال بعض الشعراء لألقابهم وصناعاتهم في هذا الفن، وقد أكثر من ذلك سراج الدين الوراق حتى قيل له: لولا لقبك لذهب نصف شعرك، ويتضح من توريات الوراق بلقبه (السراج) ميله إلى إرضاء ذوق العامة بما يخلقه من فكاهة

---

(١) الغيث المسجم جـ١/ ص ٥٣.
(٢) خزانة الأدب ص ٣٨٧.
(٣) خزانة الأدب ص ٤١١.

متجددة، فانظر إليه مثلا يوري به وقد أصابه الرمد فرأى أن السراج تحول إلى فانوس:

| | |
|---|---|
| شعريتي مذ رمدت قد حبست | طرفي عنكم فصرت محبوسا |
| الحمد لله زادني شرفا | كنت سراجاً فصرت فانوسا[1] |

ومرة أخرى يوري بهذا اللقب في معرض الحديث عن عجزه:

| | |
|---|---|
| طوت الزيارة إذا رأت | عصر الشباب طوى الزيارة |
| ثم انثنت لما انثنى | بعد الصلابة كالحجارة |
| وبقيت اهرب وهي تسأل | جارة من بعد جاره |
| وتقول يا ستي استرحنا | لا سراج ولا مناره[2] |

ومرة ثالثة يوري بلقبه في مجال فخره بنزاهته وبعده عن الهجاء:

| | |
|---|---|
| أثنى على الأنام أني | لم أهج خلقا وإن هجاني |
| فقلت لا خير في سراج | إن لم يكن دافئ اللسان[3] |

وراح الحمامي أيضا يستخدم كثيرا من تورياته من عمله في إحدى الحمامات ومثال لذلك توريته في كلمتي "ذا العذر" و"الجنب" في قوله:

| | |
|---|---|
| لي منزل معروفه | ينهل غيثا كالسحب |
| أقبل ذا العذر به | وأكرم الجار الجنب[4] |

---

(1) خزانة الأدب ص ٣٠١.
(2) خزانة الأدب ص ٣٠٢.
(3) فض الختام عن التورية والاستخدام ص ١٢٨.
(4) فض الختام عن التورية والاستخدام ص ١٣٠.

وذهب ابن دانيال هذا المذهب فيما استمده من توريات من عمله كحالا كقوله:

| | |
|---|---|
| يا سائلي عن حرفتي في الورى | وضيعتي فيهم وإفلاسي |
| ما حال من درهم انفاقه | يأخذه من أعين الناس[1] |

وهكذا نرى أن الشعراء في شعر هذا اللون تمسكوا بالتورية، وعزفوا عما سواها من ألوان البديع، أما عزوفهم عما سواها فرغبة في السهولة، وأما شغفهم بالتورية فلارتباطها بالظرف والفكاهة وهما من سمات الشخصية المصرية.

## (د) غلبة الأوزان القصير والمقطعات واللقطات:

وتتمثل السهولة أيضا في عزوف الشعراء في شعر هذا اللون عن الأوزان الطويلة، وإيثارهم الأوزان القصيرة ومجزوء البحور الطويلة، ونظرة سريعة في ديوان البهاء زهير تثبت صحة هذا الزعم، ففي شعره الذي ينزع منزعا شعبيا نراه يؤثر البحور القصيرة أو مجزوء البحور الطويلة، فنراه مثلاً يختار البحر المجتث في قوله:

| | |
|---|---|
| تعيش أنت وتبقى | أنا الذي مت حقا |
| حاشاك يا نور عيني | تلقى الذي أنا ألقى |
| قد كان ما كان مني | والله خير وأبقى[2] |

ويختار مجزوء الرجز في قوله:

---

(1) فض الختام ص ١٣١.

(2) الديوان ص ١٨٧.

أحبابنـــــا حاشـــــاكم من غضـب لو حنــق
أحبابنـــا لا عـــاش مــــن يغضبكـــم ولا بقــــى
هـــــذا دلال منكــــــم دعــوه حتــى نلتقـــى[1]

والشواهد كثيرة فى الديوان.

وهذه الظاهرة نراهـا أيضـا فـى شـعر الجـزار فـنراه يختـار البحـر المجتث فى قوله مخاطباً ناصر الدين بن المنير:

قــــد اعتـــبرت البرايـــا فتـــــوة وفتــــــاوى
فلــــهم مـــن يســـاوى شـــيئا ومـــن لا يســـاوى
هـــم الدراهـــم فيـــها محاســـــن ومســـــاوى
مـــن لـــم يكـــن ناصريـــا فإنـــــه عكــــــاوى[2]

ويكتب على بحر الهزج هذه الأبيات التى يفخر فيها بعملـه فـى الجزارة:

ألا قـــل للـــذى يســـأل عـــن قومـــى وعـــن أهلـــى
لقـــد تســـأل عـــن قـــوم كـــرام الفـــرع والأصـــل
ترجيـــهم بنـــو كلـــب وتخشـــاهم بنـــو عجـــل[3]

ويختار ناصر الدين بن النقيب مخلع البسيط لينظم عليه هذه الأبيات الغزلة:

(١) الديوان ص ١٨٨.
(٢) فوات الوفيات جـ١/ ص ٥٠.
(٣) فض الختام ص ١٢٧.

حدثت عن ثغرة المحلى ... فمل إلى خده المورد
خد وثغر فجل رب ... بمبدع الخلق قد تفرد
هذا عن الوالدى يروى ... وذاك يروى عن المبرد(1)

ويختار مجزوء الرمل لينظم عليه هذه الأبيات:

سلك الشوق بقلبي ... بعدكم صعب المسالك
ورمى قلبي بنيرا ... ن ولا نيران مالك
هذه بعض صفاتي ... طالع العبد بذلك(2)

وتشيع الأوزان القصيرة والمجزوءة فيما نراه من شعر فخر الدين بن مكانس الذى تمثل هذا الذوق، فيقول على مجزوء الرجز:

أهلا وسهلا ومسر ... حبا بوجه القمر
بدر قلوب الورى ... يهدى له بالبدر
إنسان مقلته سنا ... ه يعشى البصر
برق ولكنه ... لم يبد إلا سحر(3)

وإيثار الشعراء مثل هذه الأوزان كان ترضيا لذوق العامة، ونشدانا لشيوع مثل هذه الأشعار فى أوساطهم، فهي خفيفة على السمع، سهلة الحفظ، فيها رشاقة، وليس فيها توعر البحور الطويلة وثقل وقعها.

---

(1) فوات الوفيات جـ1/ ص ٣٢٥، ٣٢٦.
(2) خزانة الأدب ص ٢٥٥.
(3) الديوان ص ١٤.

ويمت إلى السهولة ما نراه من إيثار الشعراء لعدم التطويل، فشاعت المقطعات القصيرة، وشاعت أيضاً اللقطات السريعة التي لا تتعدى البيتين أو الثلاثة، يسجل فيها الشاعر حادثة من الحوادث، أو خاطراً من الخواطر، وغالبا ما تصطبغ بالفكاهة ومن مثل هذه اللقطات ما نراه من قول محيى الدين بن عبد الظاهر يسخر بأحد العور:

وأعور العين ظل يكشفها ... بلا حياء منه ولا خيفه
وليس يلفي الحياء عند فتى ... عورته لا تزال مكشوفة[1]

وتكثر في شعر ابن دانيال اللقطات التي كثيراً ما تكون تعليقا ساخراً على الأحداث، ومثال لذلك قوله معلقا على قتل ابن البققي بعد اتهامه بالزندقة:

لا تلم البققي في فعله ... إن زاغ تضليلاً عن الحق
لو هذب الناموس أخلاقه ... ما كان منسوباً إلى البق[2]

وقوله حين أبطلت المنكرات:

الخمر يا إبليس إن لم تقم ... وتوسع الحيلة في ردها
لانفقت سوق المعاصي ولا ... أفلحت يا إبليس من بعدها[3]

ومن اللقطات ما يصاغ صياغة النادرة إذ يبدأ بداية جادة ثم نمضي إلى النهاية فتكون المفارقة التي تثير الضحك، ومن ذلك قول فخر الدين بن مكانس:

---

(١) المنهل الصافي جـ٢ ورقة ١٨٥.
(٢) فوات الوفيات جـ١/ ص ١٥٣.
(٣) فوات الوفيات جـ١/ ص ٢٤٦.

كم مرة قالت أمي ... تريد كثرة رزقي
يا رب وسع عليه ... فكان لي تقب ...[1]

ولا ريب أن هذه اللقطات كانت تلقى رواجاً لدى العامة بما تتميز به من روح الفكاهة، وسرعة الخاطر، ثم إنها بعد لا تحتاج إلى كبير جهد في حفظها وروايتها.

تلك ظاهرة السهولة بجوانبها المختلفة في ميدان الشعر، فإذا انتقلنا إلى ميدان النثر وجدناها متمثلة في الكتابات النثرية التي تنحو منحى شعبياً، ويندو تاج الدين السبكي في كثير من كتابه "معيد النعم ومبيد النقم" هذا المنحى، وبخاصة حينما يتوجه بقوله إلى الطبقات الدنيا من الشعب كأصحاب الحرف من جزارين وحاكة وأساكفة ومكارين. فيقول مثلاً متوجها بالحديث إلى المكاري:

"ومن حقه التحفظ فيمن يركبه من الدواب، ولا يحل لمكار يؤمن بالله وباليوم الآخر أن يكري دابته من امرأة يعرف أنها تمضي إلى شئ من المعاصي فإنه إعانة على معصية الله تعالى، وكثير من المكارية لا يعجبه أن يكاري إلا الفاجرات من النساء، والمغاني منهن لمغالاتهن في الكراء، فإنهن يعطين من الأجرة فوق ما يعطيه غيرهن فتغره الدنيا".[2]

ويقول موجهاً الحديث إلى سائس الدواب:

(١) الدرر الكامنة جـ٥/ ص ١٦٧.
(٢) معيد النعم ص ١٤٠ .

"ومن حقه النصح فى خدمتها، وتنقية الطريق لها، وتأدية الأمانة فيه، فإنه لا لسان لها إلا إلى الله تعالى. ولقد كثر من السؤال تعليق حرز مشتمل على بعض آيات القرآن على الخيل رجاء الحراسة، مع أنها تتمرغ فى النجاسة"[1]

وفى هذا القول نرى السبكى لا يحاول الارتقاء بعبارته، ولا التأنق فى لفظه، ولا يتعب فكره بتصيد تشبيه أو استعارة أو تلفيق لون من ألوان البديع، وإنما هو أسلوب فيه عفوية وتلقائية، هدف السبكي منه مجرد الإفهام والموعظة الحسنة، وربما استخدم السبكى اللفظة العامية إذا كانت أعون على قصده.

وتتمثل لنا السهولة أيضا فى بعض الروايات الصوفية التى تحكى الخوارق والكرامات وهى تمثل لنا من فنون النثر فى هذا اللون العام من الذوق إذ قصد بها أصحابها أن تشيع فى أوساط العامة، وعبارة هذه الروايات لا تتميز فى كثير من الأحيان عن لغة العامة إلا بالإعراب. وقد مر بنا جانب من هذه الروايات.

## ٢- التحامق والإفحاش:

ألمحنا فيما سبق إلى أن الفكاهة سمة بارزة فى الشخصية المصرية، وفى أدب أدبائها، ونضيف هنا أنها أشد بروزا فى الأدب الذى يخاطب ذوق العامة، إلا أننا نلاحظ فى هذا الأدب الذى يمثل الذوق العام أن الأديب كثير ما يجعل من نفسه موضع السخرية فيصور نفسه فى

---

(١) معيد النعم ص ١٤٤.

صورة الجاهل أو الأحمق أو الأبله الذى لا يكاد يعى شيئا وهذا ما نقصده بالتحامق.

وفى شعر الجزار أمثلة لهذا التحامق، وقد مرت بنا أبيات له يصور فيها جهله، أو يصور فاقته جاعلاً من نفسه محور الإضحاك، ولكن هذا التحامق يصل إلى مداه عند ابن دانيال الموصلى، فانظر إليه يصور حاله مع زوجه التى شوشت عليه عقله حتى ما عاد يدرى من أمر نفسه شيئا:

| | |
|---|---|
| بك أشكو من زوجة صيرتنى | غائبا بين سائر الحضار |
| غيبتنى عنى بما أطعمتنى | فأنا الدهر مفكر فى انتظار |
| غبت حتى لو أنهم صفعونى | قلت كفوا بالله عن صفع جارى |
| فنهارى من البلادة ليل | فى التساوى والليل مثل النهار |
| دار رأسى عن باب دارى فبالله | .. أخبرونى يا سادتى أين دارى |
| تركتنى عيارة وعيارا | حين زادت بالدرديس عيارى |
| أين مخ الجمال من طبع مخى | فى التساوى وأين مخ الحمار |
| غفر الله لى بما رحت للبحر | .. من البرد اصطلى بالنار |
| وتجردت للسباحة فى الآل | لظنى به الزلال الجارى |
| ولكم قد عصبت رجلى برزيا | لوطأتى حلما على مسمار[1] |

ويستمر ابن دانيال فى تحامقه هذا فى أبيات طويلة ليصف نفسه بالنسيان حتى إنه ينسى أنه ينسى، ويشبه نفسه ببطل الشراتحى، ثم يصور هذه المعركة التى أدارها مع صورته فى مياه الزير وهو يظن الصورة شخصا آخر، ولا ريب أن مثل هذا التحامق كان يعجب العامة، وربما كان

(١) فوات الوفيات جـ٣/ ص ٣٣٦.

مصدر ذلك ضيقهم بالعقل وقيوده أمام ضغوط من الكبت والإرهاق عجز العقل عن كشفها أو النفاذ منها.

وقريب من التحامق الصفاع الذى فتن الشعراء بتصويره، ونعتقد أن الصفاع كان يمثل لوناً من مداعبات العامة الغليظة، وقد رأينا صدى من هذا الصفاع فى أبيات الجزار التى وصف بها النيروز، وفى شعر المعمار نسمع صدى آخر له فيقول مثلاً:

وصاحب أنزل بى صفعة ... فاغتظت إذ ضيع لى حرمتى
وقال فى ظهرك جاءت يدى ... فقلت لا والعهد فى رقبتى[1]

ويقول فى أبيات أخرى:

ومقن يهوى الصفا ... ع ولم يكن إذ ذاك فنى
سلمته عنقى الدقيق ... فراح ينخله بغبن
ما كان منى بالرضى ... لكنه من خلف أذنى
لولا يد سبقت له ... لأمرته بالكف عنى[2]

أما الأفحاش فكان دأب الشعراء فى شعرهم الذى تجهوا به إلى العامة، وقد يأتى هذا الافحاش خفيفاً يكنى فيه الشاعر عما يريد ذكره من عورات كما نرى فى قول الوراق مداعباً الجزار.

ركبت أتنى ولم تعقد سوى ذكر ... ما لى أراك على المركوب مقلوبا
مخالفاً قد تبدلت العنان بذيل ... .. يظل فويق الأرض مسحوبا

---

(١) فوات الوفيات حـ١/ ص ٥١.
(٢) فوات الوفيات حـ١/ ص ٥١.

وثــم ميــم وصـــاد إن قرأتـــهما قرأت معنى وكم فسرت مكتوبا(١)

غير أن هناك من الشعراء من لم يتورع عن ذكر العورات بأسمائها، والأفعال بأوصافها، وممن أسرف في ذلك ابن دانيال الموصلي والمعمار وفخر الدين ابن مكانس، وطبيعي أن الأفحاش يمثل ذوق العامة، وميلهم إلى ذكر العورات وطربهم لسماع أوصاف الأفعال الفاضحة، والشعراء في ذلك كانوا يصدرون عن هذا الذوق، ويعبرون عنه.

هذا عن الشعر، أما في النثر فربما أعوزتنا النصوص التي تمثل هذه الظاهرة تمثيلاً كاملاً، وهذا طبيعي لغلبة المنظوم على المنثور في أدب هذا اللون من الذوق.

وعلى أي حال فإننا نقف في بعض ما لدينا من نصوص نثرية على ميل الأدباء إلى الإضحاك، وإسرافهم في الافحاش، وعدم تورعهم عن ذكر العورات، وكما كان ابن دانيال ميالا إلى الافحاش في شعره، كان كذلك في نثره، وانظر إليه في بابته طيف الخيال ينطق الأمير وصال بهذا التهديد لشاعره صربعر:

"وهذا ظاهر الحال، ولأعطمن على انقلاب دسته، ولأكسرن يده وأدسها في..." (٢)

وانظر إليه يصف على لسان أم رشيد الخاطبة العروس التي سيتزوجها الأمير وصال:

---

(١) فوات الوفيات جـ٤/ ص ٢٨٣.

(٢) خيال الظل ص ١٦٠.

" يا ولد عندي صبية، كأنها الشمس المضية، إلا أنها نفرت من زوجها الأول من ألم الاقتضاض، وداوتها القوابل بدواء مضاض، وكانت بسلامتها قد ألفت السحاق، وتعودت به من دار معلمتها لم اسحق، والعهد هي معذورة إذ نفرت من البعل، وألقت النعل على النعل".(1)

وإذا كان ابن دانيال قد التزم السجع في نثره هذا، فما أظن ذلك منه كان شغفا بالبديع بقدر ما هو محاولة لإثارة المفارقة بين هذا القول الهازل، وبين السمت الذي يتخذه كتاب الديوان في نثرهم، وربما كان في هذا أيضاً سخرية بالكتاب وأدبهم.



(1) خيال الظل ص ٣٠.

## المحتويات

الصفحة

الصفحة